IMAGO

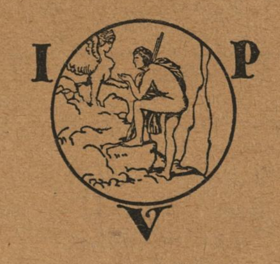
ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR SIGM. FREUD

REDIGIERT VON

DR OTTO RANK u. DR HANNS SACHS



VII. BAND 1921 HEFT 4

Alle für die Redaktion von »Imago« bestimmten Zuschriften und Sendungen sind zu richten an

Dr. OTTO RANK, Wien I, Grünangergasse 3–5.

Manuskripte sind vollkommen druckfertig einzusenden.

Von den Originalarbeiten erhalten die Mitarbeiter je 25 Separatabzüge gratis geliefert.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG: DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG G. M. B. H.
LEIPZIG – WIEN – ZÜRICH – LONDON – NEW-YORK

VII. 4. 1921

Narzißmus als Doppelrichtung.

Von LOU ANDREAS-SALOMÉ.

I.

Was es auf sich hat mit dem Freudschen Narzißmusbegriff, das stellte sich erst allmählich immer bedeutsamer heraus, und erklärt damit vielleicht, warum, auch bei Gegnern und Dissidenten, der Name so wenig diskutiert wurde, als deckten bereits sonstige Benennungen den gleichen Begriff. Ursprünglich, solange Narzißmus tautologisch für Autoerotismus stand, war das ja in der Tat der Fall, als Freud ihn dann übernahm, zur Kennzeichnung jener Libidophase, wo, nach autoerotischer Selbst- und Weltverwechslung des Säuglings, die erste Objektwahl auf das Subjekt selber fällt, da rührte er dadurch zugleich schon an ein weiterreichendes Problem: »Das Wort ‚Narzißmus' will betonen, daß der Egoismus auch ein libidinöses Problem sei, oder, um es anders auszudrücken, der Narzißmus kann als die libidinöse Ergänzung des Egoismus betrachtet werden.« (Freud, Metaps. Erg. d. Trl.) Also kein Beschränktsein auf einzelnes Libidostadium, sondern als unser Stück Selbstliebe alle Stadien begleitend, nicht primitiver Ausgangspunkt der Entwicklung nur, sondern primär im Sinne basisbildender Dauer bis in alle spätern Objektbesetzungen der Libido hinein, die darin ja, nach Freuds Bild dafür: nur, der Monere gleich, Pseudopodien ausstreckt, um sie nach Bedarf wieder in sich einzubeziehen. Allerdings stellte Freuds Einführung des Narzißmusbegriffs in die theoretische Psychoanalyse von vornherein zu dessen Definition fest, daß die psychischen Energien: »im Zu-

stande des Narzißmus beisammen und für unsre grobe Analyse ununterscheidbar sind, und daß es erst mit der Objektbesetzung möglich wird, eine Sexualenergie, die Libido, von einer Energie der Ichtriebe zu unterscheiden.« Mithin als Grenzbegriff gesetzt, über den Psychoanalyse nicht hinaus kann, bis zu dem hin sie jedoch therapeutisch zu dringen hat, als dem Punkt, wo krankhafte Störung erst ganz sich zu lösen, Gesundheit sich zu erneuen vermag, weil »krank« und »gesund« daran letztlich falsche oder rechte Aufeinanderbezogenheiten der zwei innern Tendenzen bedeuten, je nachdem diese sich hemmen oder fördern.

Indem beides sich am personellen Träger vollzieht, grenzt es, mit dessen steigender Bewußtheit seiner selbst, sich desto undeutlicher voneinander ab: macht den Umstand immer noch unmerklicher, daß im libidinös Gerichteten sich etwas durchsetzt, was der Einzelperson als solcher entgegengerichtet bleibt, was sie löst, zurücklöst in dasjenige, worin sie vor ihrer Bewußtheit noch für alles stand, wie alles gesamthaft für sie. Denn sollen Icherhaltungs-, Selbstbehauptungstriebe sich von libidinösen überhaupt begrifflich streng trennen, so kann Libido nichts anderes besagen als eben diesen Vorgang: diesen Bindestrich zwischen erlangter Einzelhaftigkeit und deren Rückbeziehung auf Konjugierendes, Verschmelzendes; im narzißtischen Doppelphänomen wäre sowohl die Bezugnahme der Libido auf uns selbst ausgedrückt als auch unsere eigene Verwurzelung mit dem Urzustand, dem wir, entsteigend, dennoch einverleibt blieben, wie die Pflanze dem Erdreich, trotz ihres entgegengesetzt gerichteten Wachstums ans Licht. Wie wir ja auch in den Körpervorgängen die geschlechtliche Weitergabe gebunden sehen an indifferenziert bleibende kleinste Totalitäten, und wie in unseres Körpers »erogenen Zonen« Überlebsel wirksam sind eines Infantilstadiums, aus dem die Organe sich längst in Dienstbarkeit der Icherhaltung aufteilten[1]. Die Frage lautet auch gar nicht: ob's theoretisch vielleicht doch angängig sei, den narzißtischen Doppelsinn eindeutig zu fassen, sei es, den Ichtrieb der Libido zu überantworten (als entspräche z. B. auch das Ernährungsbedürfnis noch einer Art von Konjugation mit dem Außer-uns), oder umgekehrt die Libido dem Bemächtigungsbestreben des einzelnen (als einer Ich-Habgier), zu unterstellen. Nein, nicht solches ist die Grundfrage, sondern es geht um die innere Verschiedenheit von Erlebnissen, die durch

[1] Absichtlich rede ich hier nicht von Ichtrieb und »Arttrieb«: namentlich seit der teleologischen Wendung des Wortes bei C. G. Jung besinnt man sich besser darauf, wie unausrottbar viel Teleologie sich darin festgenistet hat, schon von Schopenhauer und vom Evolutionismus her trotz dessen betonter Naturwissenschaftlichkeit der Auffassung. (Vgl. dazu die Klarstellung durch Carl Abraham bereits in der Intern. Zeitschr. III, p. 72.) Insbesondere die infantile Sexualität, die grundlegende für alle spätere, läßt sich mit Arttrieb am wenigsten decken: da aber mit der Elternschaft, dem Kind-Ebenbilde, auch wiederum unser Narzißmus erst recht auflebt, so brächte auch sogar bei Fortpflanzung der Art uns das Wort noch um keine einzige Station weit vom Ich ab.

zweierlei Namengebung auseinandergehalten wird, anstatt durch gewaltsames Vereinheitlichen des Begriffs sie zu verwischen. Nachgehen, so weit wie möglich, so tief wie tunlich, den verborgenen lebendigen Tatbeständen: um das handelt sichs Freudscher Psychoanalyse, und dazu allein bedient sie sich des populären Gegensatzes von Ich- und Sexualtrieben. Darum erschiene es mir als Gefahr, wenn am Narzißmus seine Doppelseitigkeit nicht als sein Wesentliches betont bliebe, wenn durch Wortverwechslung mit bloßer Selbstliebe sein Problem sich sozusagen ungelöst erledigte. Ich möchte deshalb jene andere, fürs Ichbewußtsein zurücktretende, Seite daran — die der festgehaltenen Gefühlsidentifizierung mit allem, der Wiederverschmelzung mit allem als positivem Grundziel der Libido[1], an einigen Punkten hervorkehren, und zwar an dreien: innerhalb unserer Objektbesetzungen, innerhalb unserer Wertsetzungen, und innerhalb narzißtischer Umsetzung ins künstlerische Schaffen.

Zunächst jedoch, schon vorweg des »trocknen Tones satt«, möchte ich von einem Bübchen erzählen, an dem mir besonders eindringlich zu beobachten vergönnt war, wie wir mit unserm Ichwerden nicht nur in die neuen Freuden bewußterer Selbstliebe drängen, sondern nicht minder das Ich sich uns vorerst aufdrängen kann als Einbuße an der Lust passiver Aufgenommenheit in das von uns noch nicht voll Unterschiedene. Um die Zeit dieses Doppelereignisses von Einbuße und Zuschuß begann das Bübchen sich aus einem zärtlich zutraulichen in ein weinerlich erbostes zu wandeln, es schlug, und nicht zum Scherz, die sehr geliebte Mutter, zeigte abwechselnd Zorn- und Angstzustände, und hätte sein Leid doch kaum klarer auszudrücken vermocht, als einst ein kleiner sprachkundigerer Leidensgenosse es dem geärgerten Vater gegenüber mit dem bittern Vorwurf tat: »Du bist so frech, und ich bin so traurig.« Die letzte Ursache zu alledem stellte sich damit heraus, daß das Leid sich löste, sobald das Bübchen aufgehört hatte, von sich in dritter Person zu reden, sobald, gleich schmerzlich durchbrechendem Zahn, das erste »Ich« sich ihm entrang. Einstweilen aber galt das neue Wort nur bei den, alltäglich gewordenen, Zusammenstößen mit der Umwelt, die Augenblicke alter Harmonie fanden immer

[1] In der Tat läßt sich nur durch Hinweis auf den positiven Charakter der passiven Libidokomponente diese genügend unterscheiden von einer bloßen »Attitüde« unseres Ich-Machtstrebens: wie A. Adler sie auffaßt, der dadurch zu intellektualistischer Verkürzung und Vereinfachung der psychischen Vorgänge kommt. Allerdings zu einer, die ihm manche Anhänger sichern mag, welche von Freud abfielen, weil mit der bösen Sexualität nicht zu spaßen war als einem bloßen »Jargon« der Gefühlsäußerung. Aber den Mangel eines positiven Zweierlei — das, für unsere menschliche Blickmethode, nun einmal überall wirksam wird, wo sich Leben regt — muß auch A. Adler sich irgendwie ersetzen: in der Schroffheit und Starrheit der libidinösen bloßen Fiktion, erscheint diese — obwohl ein Minderwertigkeitsanzeichen — schließlich als dermaßen allgemein und wesentlich, daß »Psychisches« geradezu damit in eins zu fassen wäre, d. h. der Gesunde, Nichtminderwertige, verlegen würde um hinreichende Beschaffung von Psyche.

noch statt des »Ich« das »Bubele« vor. So erklärte er jemandem, der ihn in den Winkel gestellt sah: »Ik bös!« hinterdrein jedoch, strahlend auf die Mutter zulaufend, verkündigte er: »Bubele wieder gut!« Erst nach Monaten trat endgültig das Bubele zurück, und ein völlig anderes als das verzweifelt böse Gesicht lugte durch den Türspalt herein, wenn er, eintretend, mit betonter Würde, die Anwesenden wissen ließ: »Ik komme!« Nun erst war die ständige Gekränktheit, die tiefe, erschrockene, geschwunden, unser aller Urkränkung: über das unbegreifliche Sichpreisgegebensehen an die eigene Vereinzelung, deren Unbegreiflichkeit sie eben als von außen bedingte erscheinen ließ. Mit jedem Schlag oder Schrei wider geliebte Personen, jedem rächenden Wehetun hatte zugleich letzte Wollust sich ausgeschwelgt, etwa in den Tränen der Mutter die verlorene Identität schmerzhaft wiedergenießend. Wie solcher kindliche Sadismus für die meiner Ansicht nach bisweilen doch nur sekundäre Natur des Sadistischen spricht, wenigstens als Umschlag aus unsern noch unbewußten Identifizierungen, so zeigt er vielleicht auch, wie unerhört nahe der Ödipuskomplex ihm gelegen ist: gerade seine überraschende Kraßheit gewinnend aus dieser Überstülpung der schweifenden Gefühlsweite in die Enge des Bewußtwerdens der eigenen Vereinzelung und damit in die Ichaggression. Übrigens war beim Bübchen mit der Ichgeburt der innere Widerstreit noch nicht vollends abgetan: das geschah erst durch eine Erscheinung, von der ich wohl weiß, daß ihr, durchaus nicht seltenes Vorkommen recht verschieden begründet sein kann, die in diesem Sonderfall sich aber gar deutlich als Notersatz für die eingebüßte Allesbedeutung betrug. Das Bübchen schmuggelte nämlich einen kleinen unsichtbaren Gefährten in die Welt seiner neuen Erfahrungen ein, dessen leiblichen Umriß er einem Bilderbuch entnahm, worin blumenbekränzten Kindern ein lustiger Junge voraufsprang, mit den Worten darunter: der Mai ist gekommen. Junge Mai ergab fortan den ergänzenden Doppelgänger zu des Bübchens jeweiliger Schicksalslage: er hatte, je nach Bedarf, als froh oder betrübt, brav oder bös, beschenkt oder bestraft, ja als tot oder lebendig ihm das Komplement zu stellen, ergings dem Bübchen wenig nach Wunsch, so labte es sich an des Mai's um so ungemessenern Wunscherfüllungen, wo aber des Glückes Überfluß das Bübchen umzuwerfen drohte (wie zu Weihnachten angesichts des Baumes und der Gabenfülle), da entschied es kurzerhand: »heute dem Mai nichts!«, und beidemale war ersichtlich, daß nicht Neid oder Schadenfreude daran mitwirkten: am glücklicheren Mai tröstete, am leer ausgehenden Mai mäßigte das Bübchen sich, in jener einzig echten »Selbstlosigkeit« des noch nicht ganz zu Alleinbesitz mit sich gelangten Selbst. Im gleichen Grade, wie dieser Alleinbesitz sich festigte, erschien der Mai minder ständig, hatte er weiteren Weg zurückzulegen bis ans Haus, das er anfänglich mitbewohnte, später zog er gar in eine benachbarte Ortschaft und endlich mußte er sich

zu Bahnbenutzung bequemen und Bahnzeiten innehalten. Als ich nach Bayern abreiste, bekam ich ihn zum Reisegeleit, und bei mir verstarb er des Todes, wodurch er sozusagen bayerisch lokalisiert blieb; nach meinem Aufenthalt befragt, versicherte das Bübchen drum: »die Lou, die ist nun im Himmel.« Hinzuzufügen bliebe noch, daß – gewissermaßen entlang am Mai – des Bübchens Selbstbewußtsein und -vertrauen ganz sonderlich erstarkten und nicht leicht etwas den Vergleich mit diesem Ik aushielt, ferner aber, daß es noch jetzt (mit drei Jahren) einen Anlaß gibt, wo der Mai wieder erscheint, wenn auch »nur nachts«: das ist, wenn dies ungemein musikalische Bübchen auf einen psalmodierenden Singsang verfällt, den es in einer letzten Bescheidenheit – und dies ist interessant – unter keinen Umständen dem vielvermögenden Ik allein zubilligt.

Gerade wie späterhin unsere Libido bereits bewußte Eigenschaft am Ich geworden, Angst erleidet bei Verdrängen, Hemmen unseres Bemächtigungsbestrebens, so kann sie es vorher erleiden auch infolge noch zögernden Zustimmens zur Herausbildung einer als eng und einzeln betonten Person; auch dies wirkt gleich Verdrängungsschüben, durch die sich in abgegrenztes Flußbett bequemen muß, was sich Meer gewähnt. Entsprechend der letztbemerkten Mission des Mai scheint das am längsten vorzuhalten bei Kindern mit starker Phantasietätigkeit, und ist aus wesentlich späteren Jahren als die des Bübchens mir zur Beobachtung gelangt. Von mir selbst entsinne ich mich eines hergehörigen Vorfalls aus meinem – sehr ungefähr berechnet – siebenten Jahr, den freilich ausnahmsweise Umstände begleiteten, die hier zu erörtern zu weit führen würde; sie fanden statt durch erstmaliges verfrühtes Hinausgeraten aus kindfrommer Gläubigkeit, also aus jener Gottgeborgenheit, die nicht unähnlich einer letzten geistigen Eihaut das Menschenkind umhüllen mag, mit ihrem Zerreißen die Ichgeburt in die Weltfremde[1] in gewissem Sinn erst vollendend. Es betraf einen Eindruck vor dem eigenen Spiegelbild: wie jähes, neuartiges Gewahrwerden dieses Abbildes als eines Ausgeschlossenseins von allem übrigen, nicht wegen etwas am Aussehn (z. B. als eines schöner phantasierten oder aber gewissenweckend infolge der Zweifelsünde jener Zeit), sondern die Tatsache selber, ein Sichabhebendes, Umgrenztes zu sein, überfiel mich wie Entheimatung, Obdachlosigkeit, als hätte sonst alles und jedes mich ohne weiteres mitenthalten, mir freund-

[1] Das Nähere ist verwendet in einer (bei Diederichs, Jena) erscheinenden Kindergeschichte: »Die Stunde ohne Gott.« Ein Thema übrigens, dem es sich lohnen würde, öfter forschend nachzugehen, insofern jeder Mensch unter irgend welchen Glaubensvorstellungen aufzuwachsen pflegt, und die entscheidende Stunde seines erstmaligen Zweifels – nicht notwendig schon des theoretisch bedingten, häufig viel später und viel weniger tief wirksamen – kennzeichnend bleibt für sein ganzes Wesen, auch wenn dies praktisch Erfahrene zunächst wieder mit theoretischer Bemühung verdrängt wird.

lich Raum in sich geboten[1]. Natürlich erfahren Kinder und Kranke eher von dieser Unheimlichkeit, sich gerade an der Ichschranke zum bloßen Bildspuk, zu äffendem Schein zu werden, als ausgewachsene Normalmenschen, die nur der entgegengesetzte Umstand, diese Schrankensicherheit könne sich verflüchtigen, aus ihrer Fassung würfe. Wie beim Kinde das noch nicht gefestigte Ichbewußtsein, so legt beim psychotisch Erkrankten der Ichzerfall, jene andere Seite am Narzißtischen bloß, wo sich am Narzißmus erweist, daß er sich eben nicht mit »Selbstliebe« ganz deckt: weshalb der Psychot uns so viel darüber aussagt bei und durch Verlust seiner Ichgrenzen; indem er seine Fähigkeit zu Übertragung, zu Objektbesetzung, als nur vom Ich aus mögliche, einbüßt, regrediert er bis dorthin, wo man auf Einzelnes als solches, und so auch auf sich als den einzelnen, nicht mehr überträgt: nur daß ihm, wie dem Säugling, die beide allein diesen Zustand in so reiner Halbheit erfahren, das kennzeichnende Wort dafür fehlt, wir aber mit unsern Bezeichnungen schon stecken bleiben in der Mischung beider Hälften zu ununterscheidbarer Ganzheit, die uns nun bloß vom andern Rande her zu begutachten gegeben ist. Freilich gabs und gibts Leute, denen Namen auch für jenes Wortlose zu Gebote stehn, aber nur solche Namen, die das Unnennbare daran unterstrichen, um daraus das Recht abzuleiten, mit ihren Wörtern wie mit Entiteten umzugehn: das sind die Metaphysiker insbesondere älteren Datums: Doch wie wäre es, wenn wir eben die Nebulosität derartiger Ausdrücke uns zu nutze machten für andersartigen Zweck: für Unterscheidungen praktischer und faktischer Erlebnisseiten an unseren inwendigen Menschen? Nämlich so, wie zweifellos nur des Gläubigen klassische Religionssprache uns über fromme Zustände am deutlichsten belehrt, so auch des Metaphysikers Redewendungen über gewisse Existenzweisen an unserm Erleben, die für die Ichpsychologie, wie Sterne am Tage, unsichtbar werden; der große Fromme, der große Philosoph sind gleichermaßen Ausdrucksmächtige um deswillen, daß sie, wie der Psychoanalytiker ja nur zu gut weiß, ihre heißesten Antriebe aus der narzißtischen Urmacht bewahrten. Sie können den Erforscher menschlicher Seele ebenso beschenken, wie es sogar, hie und da, aus gleichem Grunde, der Psychot tut.

Ein wenig hat es der Taufpate des Terminus, der Spiegelheld Narziß, auf dem Gewissen, wenn dabei zu einseitig die ichbeglückte Erotik allein herausblickt. Aber man bedenke, daß der Narkißos der Sage nicht vor künstlichem Spiegel steht, sondern vor dem der Natur: vielleicht nicht nur sich im Wasser erblickend, sondern auch

[1] In dem vortrefflichen Buch von G. Róheim scheint mir bei Erklärung der Spiegelriten die narzißtische Doppelrichtung ebenfalls nicht genügend beachtet: wieviel auch in den Verboten und Geboten darauf beruht, daß vom Ich, seiner Selbstbespieglung, seinen Gewissensbissen, seiner sozialen Schädigung, seiner Gefährdung ausgegangen wird, die entgegengesetzte Seite kam sicherlich ergänzend hinzu in der Scheu des Ich vor sich selbst als dem in Begrenzung gebundenen.

sich als alles noch, und vielleicht hätte er sonst nicht davor verweilt, sondern wäre geflohen? Liegt nicht in der Tat über seinem Antlitz von jeher neben der Verzücktheit auch die Schwermut? Wie dies beides sich bindet in eins: Glück und Trauer, das sich selber Entwendete, das auf sich selbst Zurückgeworfene, Hingegebenheit und eigene Behauptung: das würde ganz zum Bild nur dem Poeten[1].

II.

Daß auch Objektliebe auf Selbstliebe zurückgeht, daß davon tatsächlich jenes Akrobatenkunststück der Monere gilt, mit deren einziehbaren Scheingliedern Freud sie drastisch verglich, das ist psychoanalytisch nach allen Seiten hin aufschlußgebend und belehrend geworden. Wie in des heiligen Augustins: »ich liebte die Liebe«, erscheinen jeweilige Objekte zutiefst als bloße Anlässe, einen Liebesüberschuß daran abzuladen, der auf uns selbst bezogen, und nur, sozusagen, nicht recht unterzubringen gewesen ist. Die Frage, wodurch wir überhaupt aus unserer Selbstliebe in Objektlibido hinausstoßen, wurde ja auch mehrfach von Freud im Sinne eines solchen überschüssigen Zuviel erörtert. Nun meine ich, eben dies »Allzuviele« daran ergibt sich aus dem Umstand, daß es bereits vom Hause aus, als Richtung des Verhaltens, unsere Ichgrenzen als solche nicht berücksichtigt, sondern übersteigt, nicht ihnen gilt, ja ihnen entgegen steht, was nur wieder bedeutet: es ist narzißtisch bedingt, d. h. in aller Selbstbehauptung zugleich Wiederauflösungswerk am

[1] »— Dies also: dies geht von mir aus und löst
sich in der Luft und im Gefühl der Haine,
entweicht mir leicht, und wird nicht mehr die Meine
und glänzt, weil es auf keine Feindschaft stößt.

Dies hebt sich unaufhörlich von mir fort,
ich will nicht weg, ich warte, ich verweile;
doch alle meine Grenzen haben Eile,
stürzen hinaus und sind schon dort.

Und selbst im Schlaf: nichts bindet uns genug.
Nachgiebige Mitte in mir, Kern voll Schwäche,
Der nicht sein Fruchtfleisch anhält. Flucht, o Flug
von allen Stellen meiner Oberfläche.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Jetzt liegt es offen in dem teilnahmlosen
zerstreuten Wasser, und ich darf es lang
anstaunen unter meinem Kranz von Rosen.

Dort ist es nicht geliebt. Dort unten drin
ist nichts als Gleichmut überstürzter Steine,
und ich kann sehen, wie ich traurig bin.«

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

(Aus: »Narziß« von Rainer Maria Rilke. Manuskript.)

Selbst. Sicherlich gibt es auch die ganz eigentliche, bewußt auf uns gerichtete Selbstliebe, die dann vom Ichvorteil, nicht von der Wollust her, ihre Befriedigung bezieht. Aber auch die echte Wollust wird, indem sie am Selbst sich ausläßt, von diesem Selbst für den forschenden Blick leicht überdeckt, und noch ihr Zuviel umfließt es scheinbar als ihren Mittelpunkt. Erst an der Objektbesetzung zeichnet sich die Libido ja als etwas für sich ab, in den Umrissen des Objekts wird sie uns deshalb erst libidinös umrissen. Dahinter aber liegt, nach wie vor, weit ausgebreitet das Land, daraus sie stammt, und was sich im Vordergrund in der Einzelfigur des Objekts so groß davon abhebt, berückt uns nur, weil es diese Landestracht trägt. Ich denke mir: die Freudsche »Sexualüberschätzung«, das Bemühen, das Libidoobjekt zu erhöhen, mit allem Schönen und Wertvollen auszustaffieren, kommt von daher: sie sucht es ganz und gar zum würdigen, passenden Stellvertreter dessen zu machen, was, im Grunde immer noch allumfassend, sich schließlich daran ebenso schwer völlig anwenden, unterbringen läßt, wie innerhalb des Subjekt-Objekts selber. Letzten Endes steht jedes Objekt so stellvertretend, als – im streng psychoanalytischen Wortsinn verstanden – »Symbol« für sonst eben unausdrückbare Fülle des unbewußt damit Verbundenen. Libidinös geredet besitzt keine Objektbesetzung andere Realität als solche symbolische; der Lustbezug daraus gleicht durchaus dem, was Ferenczi einmal als »Wiederfindungslust« beschreibt: »die Tendenz, das Liebgewordene in allen Dingen der feindlichen Außenwelt wiederzufinden, ist wahrscheinlich auch die Quelle der Symbolbildung«[1]. Fügen wir hinzu: damit auch die der Objektlibido als letztlich narzißtisch entspringender und gespeister. Die psychoanalytische Einsicht: daß auch spätere Liebesobjekte Übertragungen aus frühesten seien, gilt eben grundsätzlich: »Libidoobjekt« heißt Übertragensein aus noch ungeschiedener Subjekt-Objekteinheit in ein vereinzeltes Außenbild; und dieses ist damit genau so wenig in bloßer Vereinzelung gemeint, wie wir uns selber libidinös mit unsrer Einzelhaftigkeit bescheiden, wie wir vielmehr unsere Grenzen unwillkürlich darin zu übersehen, geringzuachten suchen.

Bekanntlich redet Freud von »Sexualüberschätzung« als von etwas, wobei unser Narzißmus ein wenig allzugründlich sein »Zuviel« an Libido ausgibt, woran er verarmt, leidet, um erst durch das Erfahren von Gegenliebe wieder frisch aufgefüllt zu werden. Dies kehrt sich jedenfalls am schärfsten hervor bei solcher Libido, die damit in zu schroffem Gegensatz gerät zum ichhaften Bemächtigungsbestreben, also bei männlich gearteter. Um ganz zu bemerken, wie gewißlich unser Narzißmus gerade an seinen Sexualüberschätzungen, seiner Ich-Zurückdrängung sich auch bereichert und steigert, muß man ihn vielleicht insbesondere dort betrachten, wo

[1] Zur Unterscheidung vom andern Lustbezug: demjenigen bloß ersparten Kraftaufwands, wie er Freuds Witztechnik zugrunde liegt. (Ferenczi, Analyse von Gleichnissen, »Intern. Zeitschrift«, III, 5., p. 278.)

er sich nicht so weit in den Ichbezirk hinein »vermännlichte«, oder wo er, ehe das geschah, einen Rückschub erfuhr in das Infantilere, der ichbewußten Aggressivität ferner Bleibende. Man wolle nicht denken, daß damit die Libido des Weibtums mit ihrem von Freud geschilderten Umkipp (von der Klitorissexualität in die passiv gewendete der Vagina) überwichtig genommen werden soll: aber kommt bei ihr die Egoseite des Narzißmus wiederum zu kurz, so gestattet sie doch dafür unverkürzt den Einblick in die andere, sonst uns allzu abgekehrt verbleibende Seite seines Wesens. Die Wollust, sich selber zu überrennen, sich nicht als Ich im Wege zu stehen beim beseeligenden Wiedererleben noch ichfremden Urzustandes, erhöht sich daran unter Umständen masochistisch, sowohl den körperlichen Schmerz als auch die Situation der Demütigung bejahend. Dem Ich gegenüber also widerspruchsvoll, da: »die Verkehrung der Aktivität in Passivität und Wendung gegen die eigene Person eigentlich niemals am ganzen Betrag der Triebregung vorgenommen wird«. (Freud, Trieb und Triebschicksale.) Eben dieses Paradoxon des Erlebens rückt jedoch erst voll ins Licht, inwiefern dem Narzißmus ein Doppelvollzug von Selbstbehauptung und von Schwelgen in noch Uneingegrenztem ur- und eigentümlich sei, wie Freud ja überdies zugibt, wir hätten: »allen Grund anzunehmen, daß auch Schmerz, wie andere Unlustempfindungen, auf die Sexualerregung übergreifen und einen lustvollen Zustand erzeugen, um deswillen man sich auch die Unlust[1] des Schmerzes gefallen lassen kann« (wenn Freud auch am sekundären Charakter des Masochismus festhalten will, als einer Reaktion auf vorangegangene, hinterdrein gleichsam nach Sühneschmerz verlangende Übergriffe). Innerhalb weiblich gerichteter Libido meine ich übrigens etwas vom sexuellen Urausdruck nicht nur verdeutlicht zu sehen in der Verschärfung zum masochistischen Zug, wo ja, ob auch negativ, das Ich als schmerzbedingendes, immerhin noch bedeutungsvoll mitwirkt, der Rückschub ins Passive gewährt überdies nämlich auch den erogenen

[1] Vgl. hiezu die Schlußseiten von Ferenczis »Von Krankheits- oder Pathoneurosen«, Intern. Zeitschr. IV, 5, wo von Masochismus und weiblicher Genitalität als sehr dunklen Problemen die Rede ist, und wo Körperverletzungen als Anlässe zu Regression auf ursprünglichen Hautmasochismus (die Haut infantilste erogene Zone!) erörtert werden.

Schon früh hat sich P. Federn für den primären Charakter der »Passionslibido« ausgesprochen entgegen Freuds: »ein ursprünglicher Masochismus, der nicht — — — aus dem Sadismus entstanden wäre, scheint nicht vorzukommen«. »Im Gegensatz dazu muß ich als sicher hinstellen, daß die Libido sowohl weiblich als männlich sein kann. (Intern. Zeitschr. II, 2, 119.)« Das Kriterium des Masochismus ist — — die passive lustvolle Einstellung des Gesamt-Ichs. Menschen, die normale und masochistische Sexualität besitzen, geben an, daß die masochistische Sexualität »durch das Gehirn gehe«, sie nehmen die Überwältigung des ganzen Ichs selbst an«. Hiermit ist von P. Federn für den primären Masochismus die Eignung zur vollen Liebesfähigkeit in Anspruch genommen, die sich nach Freud kennzeichnet als »Relation des Gesamt-Ichs zu den Objekten«. (Samml. kl. Schr. z. N., IV, 274.)

Zonen dauernd ihren ursprünglichen Spielraum, als – gegenüber dem Vorstoß ins Aktive – dem Prinzip des Aufhaltenden, Verweilenden, also jener Zärtlichkeit, die hochgeeignet zur Beseelung, seelischen Verfeinerung der Leibesvorgänge, doch diese zugleich an ihre Kindergewohnheiten bindet: an infantile Erogenität des Gesamtleibes, an noch nicht punktuell einbezirkten Allkontakt sozusagen. Und endlich und nicht zum wenigsten, ist es der beharrende Überrest der Klitorissexualität selber, der, fürs Genitalziel überflüssig geworden, am Weibe sich an seinem infantilen Rückstand, sei es kindlicher oder kindischer, auslebt, bis – – ja vielleicht bis das Weib »das Kind« aus sich in die Welt hinausgeboren hat. Auf diesem Höhepunkt weiblicher Erfahrung aber, steht sie, die Erzeugerin, Ernährerin, Erzieherin des Kindes zugleich dem Wachstum ins Männliche nahe: ihrem Stück Aktivität, darin fast doppelgeschlechtlich ergänzt, und eben drum wieder ins Urnarzißtische zurückgerundet, wie es auf der ganzen Welt sich nur ermöglicht im Bild der Mutter, die, sich selbst fortgebend, sich selbst an der Brust hält. Entsprechend dem Penis-Neid des Weibes findet man deshalb nicht selten beim Mann jenes Sichselbst-Wiedergebärenwollen (das sowohl zu unterscheiden wäre vom Zurückwollen in die geliebte Mutter = Gebärerin, als auch vom »inzestuosen Sich-eigner-Vaterseinwollen), nach einigen Beobachtungen, die mir vorliegen, glaube ich darin eine weiblich umgemodelte Klitoris-Betonung zu sehen, indem ja, nach infantiler Annahme von der Analerotik her, die Klitoris auch etwas vom Leibe Ablösbares (den »Lumpf« aus Freuds bekannter Kinderanalyse) bedeutet, wie es in mancher (natürlich nicht jeglicher) Schwangerschaftsphantasie männlicher Neurotiker sich ebenfalls Ausdruck schafft. Ich komme aber darauf, weil mir mehrfach auffiel, wie Mannbarwerden des Knaben zunächst als Bedrängtwerden von Fremdem empfunden wurde: als vergewaltigendes Außer-einem[1], das man in sich hineinzwingen, sich einverleiben möchte zu Besitz statt Besessenheit; bevor das »Zuviel« der Libido auf die Abfuhr ans Objekt verfällt, macht sie in solchen Fällen sich bemerkbar fast gleich einer Schädigung der narzißtischen Selbstliebe, der Einheit von Libido und Ich: erst an der Objektbesetzung einen die beiden sich dann neu in der Gemeinsamkeit ihres Entzückens am Objekt.

So scheint nicht so sehr die Objektbesetzung, nicht die Sexualüberschätzung innerhalb ihrer, unserm Narzißmus gefährlich zu sein: wohl aber wird er seinerseits gefährlich dem Objekt der

[1] Verschiedene Träume aus Knabenzeit gehören hieher; z. B. man ist mit sich selbst wie mit einer Vermummung umhüllt, Verkleidung oder Maske, da etwas darin steckt, das jeden Augenblick alles in Fetzen durchstoßen, zerreißen kann, und doch damit einen selber vernichten. Oder: man liegt neben offenem Grab, in das ein Grabstein hineinzustürzen droht, der dicht dabei hochragt und nur auf die erste unvorsichtige Bewegung wartet, denn er gehört ja auf diese Öffnung, einen selber aber begräbt sie.

Libido, sein bleibendes Eingreifen verschuldet, daß es dabei diesem Objekt schließlich an den Kragen geht. Denn von vornherein nur zu einer Art von Stellvertreterschaft zugelassen, verflüchtigt es sich in seiner realen Beschaffenheit nur um so mehr und mehr, je gefeierter es auftritt. Die typischen Liebesenttäuschungen haben ihren letzten Grund, ihren unabwendbaren hierin: nicht erst im Nachlassen der Liebe durch die Zeit oder durch enttäuschende Einsichten, denn, ganz abgesehen von diesem beiden hat das Objekt ja ganz eigentlich mit seinem Leibe dafür zu haften, daß es weit mehr als Leibhaftigkeit sei, und mit seinem, scheinbar doch erkorenen, auserwählten, Sonderwesen dafür, daß es im Grunde Allwesenheit sei. Je weiter Liebesekstase sich versteigt, ihr Objekt stets üppiger, ohne zu sparen, bereichernd, desto dünner, unterernährter bleibt das Objekt hinter seiner Symbolität zurück; je heißer unsere Schwärmerei, desto abkühlender diese Verwechslung, bis, auf richtiger Höhe, sich Brand und Frost fast identisch anfühlen (was das Schicksal der glücklichen Liebe fast unangenehmer als das der unglücklichen, der den Partner kühl lassenden aber selber schön warmbleibenden, machen kann). Auch hinter der reifgewordenen Genitallibido, die es mit den Realitäten am ernstesten nimmt, wächst dies symbolisierende Verfahren, das auch im Genitalen dennoch nur die narzißtischen Identifizierungen durchsetzen will: die keiner Objektbrücken im einzelnen bedürfen, über alles sich erstreckend aber auch nichts außer sich gelten lassend.

An der Objektlibido findet sich so manches, was ihr zugeschrieben wird, während mir scheint, daß es unter Umgehung ihrer, sich ziemlich direkt vom Narzißmus herleitet und nur in den eifrigen Symbolbildungen sich mit ihr zusammenfindet. Dazu gehört großenteils, was man Freundschaft zwischen verschiedenen Geschlechtern nennt. Bei der ungemein populären Diskussion dieses Themas beobachtete ich oft, wie sonderbar stark selbst unbefangen denkende Leute sich dagegen wehren, in Freundschaft nur eine Noch-nicht-, oder Schon-nicht-mehr-Liebe zu sehen, oder aber eine mit ihrer eigenen Verdrängung kämpfende. Meinem Eindruck nach liegt dies daran, daß im Freundschaftsbündnis allerdings Sexualanteile genug stecken, häufig jedoch solche, die ursprünglich nicht dem Partner zukommen, sondern sich dem Bunde mit ihm beigesellten von anderwärts: nämlich aus Aufarbeitungen vom Narzißtischen her, in Sublimierungen aus Infantilismen. Die Empfindung gewisser Nichtsexualität dem Freunde gegenüber bestünde damit zu Recht; nicht in gegenseitiger Erotik, sondern in etwas Drittem wurzelte sie: gleichviel, ob sie erwüchse aus noch immer infantilen Interessen oder erblühte zu hochvergeistigtesten, gleichviel ob die Freunde nun eins in Gott sein mögen, oder auch nur beim Sammeln oder Angeln. Das Wesentliche bleibt, daß, wie geliebt und anerkannt auch immer, der Freund letztlich gewertet, ja verklärt gewissermaßen, sei, er es doch erst von diesem Dritten aus wird, das im

übrigen sogar fester zu binden imstande ist als Personalerotik, da, abgelenkt vom Sexualziel der Leibesbesitznahme, dafür unserer so aufgearbeiteten Libido gleichsam sich alles zu Besitz bietet, worauf sie nur irgend verfällt, in Sublimierung ihrer allerältesten autoerotischen Praxis kommt sie sozusagen zu einer geselligen Selbst- und Weltverwechslung à deux. Gut verarbeitetem und dadurch — außerhalb der Genitallibido — entwicklungsfröhlichem Narzißmus ist eben breiteste Umfassung freigegeben, zum Entgelt für die genitallibidinöse Enge sonstiger Partnerumarmung. Man könnte ja den schlechten Witz machen: unserm alten Autoerotismus, einstmals übers ganze Kinderkörperchen verteilt, gelänge es in den Sublimationsanstrengungen einfach, uns allmählich aus den Gliedern zu Kopfe zu steigen, als recht eigentlicher »Verlegung von unten nach oben«. Von diesem Sprungbrett nun aber, gelingt ihm jener gewaltige Absprung erst, der die Bedeutung der Libido fürs kulturelle Leben überhaupt erneut, der Sprung vom l e i b h a f t L i b i d o b e t o n t e n i n d i e W e l t s a c h l i c h e r B e t o n u n g e n, von infantilster Selbstbezogenheit mitten hinein ins Außen-gegenüber. Dies Außen nicht symbolistisch verbrämend, sondern sachlich begutachtend, es real nutzend. Dadurch, daß es immer wieder noch unser Narzißmus selbst ist, woraus — im Normalfall und in idealer Konsequenz — auch noch die geistigsten, weitumspannendsten Aufarbeitungen sich ergeben, bekommt er, der Leibentsprungene, nun neuerdings, auf neue Weise, doch wieder Realboden unter die Füße: Sachlichkeit ist das gloriose menschliche Ziel, das dem Narzißmus endlich im Dienst von Forschung oder Fortschritt, Kunst oder Kultur, als verwandelter Eros zuwinkt wie aus Träumen der Kindheit. Wo er in kindischen Träumen stecken blieb, wo sein großer Sprung zu kurz ausfiel, da entgleist er auch an sich selbst ins Pathologische, Bodenlose.

III.

Was bedeutet nun im Grunde dieser Überschätzungsdrang, der das Objekt aus seiner Einzelheit und Wirklichkeit ins symbolisch Gewertete und Gültige rückt, und der, im Parallelvorgang dazu, den narzißtischen Urtrieb sich in Sublimationen hinaufarbeiten läßt? Beides beruht wohl darauf, daß der bewußtgewordene Mensch sich, je länger je mehr, genötigt sieht, mit seinen infantilen Identifikationsmethoden stets indirekter zu verfahren, d. h. also: sich ihre Undurchführbarkeit stets gleichnishafter zu verhehlen. Das ermöglicht er durch Wertübersteigerung des stellvertretenden Stücks: im W e r t ü b e r s c h u ß wird es gleichsam wieder zum Inbegriff selber, ersetzt diesen im Geist. Der narzißtische Libidobetrag, der damit darin stecken bleibt, besticht erfolgreich das der Realität immer angepaßtere Urteil, schließt mit diesem einen Vermittlungspakt, wonach recht eigentlich »Wert« symbolisch für Inbegriff, für »Ein und

Alles« steht. Wertproblem überhaupt ist immer und jedesmal Libidoproblem: lediglich durch Anleihe beim libidinösen Zustand enthebt irgendwas sich der Begrenztheit, Aufeinanderbezogenheit des Übrigen. Alles Werten strebt dem Überschätzen entgegen und hinweg aus der Relativität des Einzelngeltenden: es langt, verlangt unabwendbar nach Überzeugtsein durch Glauben (jenem Glauben, bei dem »kein Ding unmöglich« ist, sogar nicht die Wiederanknüpfung infantilsten Urtraums an sachlichste Welterfahrung, mag auch dabei unser sich sublimierender Narzißmus, dieser idealisierende Streber, uns dabei einigermaßen ähnlich werden lassen ewigen Toggenburgern, die ihren Liebesgegenstand um so reichlicher anhimmeln, als sich ihre reale Vermählung mit ihm unvollziehbarer erweist). Mit wie vielen Beweisen und Begründungen wir auch vorzugehen pflegen, nie gelingt darin Überzeugendes ohne heimlich-persönlichsten Anschluß an die narzißtische Forderung in uns, und wiederum: ist sie genehmigt, dann gelänge es keiner Gegenmacht, uns um-zuüberzeugen: versicherten wir noch so bescheiden, es ergäbe sich dadurch wohl nur eine subjektiv-gültige Bewertung, wir wissen sie trotzdem als end- und allgültig, so gewiß unser Narzißmus selbst nichts weiter ist, als das im Gefühlserlebnis noch dunkel festgehaltene Wissen um unser Subjektivstes als unsere objektive Anschlußstelle. Von aller Metaphysik, sofern sie das »Sein« mit »Gott« als absolutem Wertprinzip in Übereinstimmung zu bringen trachtet, gilt darum, daß sie nicht nur in ihrer Denkungsweise narzißtisch mitbedingt, sondern an sich das philosophisch aufgearbeitete Abbild des Bundes von Narzißmus und Sachlichkeit ist. Am unmittelbarsten vielleicht tritt dieser doppelte Sachverhalt hervor in der Frage nach dem Lebenswert, der nur durch ihn, erst durch ihn, zur Frage wird, indem es hier um den Narzißmuswert selber geht, ob auch das Urteil darüber sich ergehen mag wie über ein sachlich gegenüberstellbares Objekt. Im Lebensrausch als solchem – wovon ja dem Gesunden hilfreich was in Blut und Hirn kreist – also im narzißtisch hinter allem weiterbeharrenden Rausch, behält ewig der Optimist recht, bei Absehen von dieser innern »unsachlichen« Voraussetzung der Pessimist, d. h. der libidolos, »lieblos« Urteilende, nur eben unrecht hinsichtlich des Lebensträgers, des allein und eigentlich Lebendigen! Wo das Narzißtische im Menschen zu stark übergreift, da bringt seine Allzu-Zuversichtlichkeit trotz ihrer lebensweckenden Kräfte ihn in peinlichen Anprall an die Außenrealität, wo es dagegen zu geschwächt dem realgerichteten Urteil unterliegt, da bringen selbst dessen beste, glücklichste Erfolge keinen wirklichen Frohmut zustande. Darum gleicht sich dem sogenannten Normalen das Dasein ungefähr aus zwischen diesen beiden Richtungen, die gleichsam andeutungsweise, innerhalb der Normalität, etwas vom »Manischen« und etwas vom »Melancholischen« enthalten, auch normalerweise schon übertreibt sich der Tatbestand beidemale fälschend –

und sagt damit dennoch mehr aus, als die gemäßigtesten Zustände tun, wenn sie sich sehr weit von »Haß wie Liebe« entfernen: dermaßen ist »Leben« total nur in seinen Überschätzungen nach beiden Seiten, in seinen zu absoluten Wertabschätzungen, in etwas über alles Stückhafte hinaus, wahrhaft, als »Leben« vorhanden.

Aber das narzißtisch bedingte Werten wird erst Problem, wird auch erst Leistung, recht eigentlich da, wo »wertvoll« und »libidobesetzt«, nicht so unmittelbar in eins fallen wie in der Frage nach dem Lebenswert selber: wo, statt dessen, die Wertgebung voraussetzt, daß, um sie zu vollziehen, wenigstens das Infantilste der Stellungnahme dazu aufgegeben, umgestellt sei. Mit anderen Worten: wo der symbolisierende Idealisierungsakt am Objekt schon begleitet ist vom sublimierend aufarbeitenden Akt am Trieb selber (scharf zu unterscheidende Vorgänge, die zu verwechseln Freud mit Recht gewarnt hat). Es ist außerordentlich interessant, daß vom Narzißmus her nicht nur des Objekts, sondern auch des Subjekts Aufstieg ins immer »wertvoller« Aufgearbeitete möglich ist, was Freuds Wort vom Narzißmus als »Keimpunkt des Idealbildens« schon früh (»Z. E. d. Narz.«) festlegte. Dieser Punkt wird wesentlich, sobald unser Selbstbildnis infolge von Realerfahrungen daran, uns zu enttäuschen beginnt: »Unserm Ideal-Ich gilt nun die Selbstliebe, welche in der Kindheit das wirkliche Ich genoß« (Freud, ebenda). Weil hiefür aber auf die Dauer unsere infantile Wunschpraktik nicht ausreicht, nachdem das Weltgegenüber immer sachlichere Maßstäbe an uns legt, so entsteht damit eine Nötigung zu gewissen Rangordnungen in uns, zu Stufungen, Gliederungen auch in unserer Triebwelt. Unser Ebenbild, hineingewünscht ins Ideale, wirkt mit dessen Dimensionen auf uns zurück, manche Züge unterstreichend, andere ausradierend, noch fühlen wir uns schön und groß, ja erst recht groß, aber doch nur, sofern wir uns auch, in den abweichenden Zügen, auch klein oder zu häßlich finden, uns mißschätzen können, angesichts des Idealbildes, das wir sind und doch nicht in all und jedem sind. Diese Rückwirkung auf uns, vom narzißtischen Geformten nun ideal, religiös, ethisch oder wie immer, soll man ja nicht gering anschlagen. Es bleibt wesentlich selbst nach Abzug dessen, was bei seiner Bildung von fremden und Außenfaktoren in Betracht kam: einmal den Geboten und Verboten unserer Erzieher, unserer Umwelt, dem feineren oder gröberen Drill, sodann jenes Quantums Objektlibido[1], die uns an die pflegenden und

[1] Vortrefflich prägt den Unterschied zwischen Drill und Liebesgesinnung eine (mir gesprächsweise in dieser Form bekannt gewordene) Bemerkung I. Marzinowskis: Im einen Fall sucht man Heimlichkeit über eine Verfehlung zu wahren, den Strafakt zu umgehen, als sei sie damit wie unbegangen, im anderen Fall ersehnt man im Gegenteil Beichte, Bekenntnis, auf die Knie sich zu werfen, an die Brust dessen, für den man liebenswert sein will. — Weniger einverstanden bin ich, wenn Marzinowski in: »Die erotischen Quellen des Minderwertigkeitsgefühls« (Zeitschr. f. Sexualw. IV) ohneweiters volle Reife darin sieht, über das Verlangen nach Gegenliebe, zur Liebesautonomie: »wenn ich dich liebe,

bevormundenden Personen bindet und sie selbst zu nachahmenswertesten Symbolen aller Idealwerte umschafft. Dennoch sind wir bei alledem auch von uns aufs Stärkste beteiligt: wie der Narzißmus innerhalb der Objektlibido das Personelle symbolisch hochzutreiben weiß, wie er sich in immer sachlich weiterfassenden, geisthaftern, abstraktern Zusammenhängen noch durchsetzt, so kommt er auch von sich aus zu letzter Wertautonomie. Sagt ihm am frühesten sein Gefühl, heiß wünschend: »Leben schon gleich Wert!« so vollendet sich das reifste in einem fordernden: »Nur Wert allein wahrhaft Leben«, und auch noch diese absolut sich gebärdende, über das Sein gesetzte Wert-Überwertung (die doch um des Seins halber überhaupt erst anhob), dieses Ethische in Reinkultur, auch das ist noch als Höchstleistung unseres Narzißmus zu buchen.

Mir erscheint dieser Umstand um so bedeutsamer, als er klarlegt, von wie tief her psychoanalytische Einsicht in die ethischen Unter- und Beweggründe dringt: Freuds Ausspruch vom »narzißtischen Keimpunkt des Idealbildens« rückt ebenso weit ab von metaphysischen Notbehelfen bei Betrachtung psychologischer Tatbestände, wie von jener rationalistischen Einstellung, die überall auf Außeneinflüsse zurückgeht (Nutzen oder Zwang unter nachfolgender Sanktion). Mit Freud reicht die Frage so tief, als der Mensch Menschlichem zu folgen imstande ist: ins Ursprünglichste seiner selbst, dorthin, wo er seiner selbst bewußt wurde und diese Vereinzelung wiederzuergänzen sucht, noch entgegen der eigenen Triebgewalt in Gehorsam oder Liebe, um auf solchem Umweg das Urerlebnis der Allteilhaftigkeit wiedererneuen zu können. Würde das immer schärfer unterschiedenere Ich sich überrennen lassen vom Durcheinanderlaufen der Triebe, so bliebe es auf ein gewaltsames Infantilisieren beschränkt, dem die Außenwelt verloren geht, ohne daß der Urzustand des ihrer noch unbewußten Kindes wiederherstellbar wäre. Freilich ist ja die Ineins-Setzung unserer selbst mit Höchstwerten einerseits ebenfalls eine phantasierte Wirklichkeit, ob wir ihr noch so sehr nachstreben: anderseits aber verbürgt gerade dies Unbedingte daran, wie ganz aus unserm Wesen gebürtig sein muß, was wir mit so großer Gebärde gutheißen. Und in der Tat: wir sind es ja, die sich selbst enttäuschen oder mißfallen, der Gemaßregelte mit dem von seinem Idealwert ganz Benommenen bleiben

was gehts dich an!« zu kommen. Zwar stimmt dies zu den sittlichen Anforderungen bestechend, klingt prächtig selbstlos, redet aber recht oft die Sprache unseres Narzißmus, der noch gar nicht bis zur vollen Objektliebe gelangte. Man denkt sich unter narzißtisch Veranlagten zu ausschließlich von Gegenliebe Abhängige (was weit mehr von den bewußter Ich-Eitlen oder aber Narzißmus-Schwachen gilt) anstatt Selbstgenügsame, weil unbewußte Allteilhaber, die auch im Objektlibidinösen nur sehr lose an den Äußerungen vom Objekt her hängen. Bedrängt durch narzißtisches Zuviel, kann ihnen höchst egoistisch »Geben seliger denn Nehmen werden«, d. h. sie dankbarer stimmen für eines Menschen Gewalt, Liebe in ihnen zu wecken, als für seine Gegenliebe, die sie leicht beschämt und neu bedrängt.

untrennbar eins in uns, deshalb der narzißtische Liebesquell unentleert (weshalb auch neurotisch der an sich schier Verzweifelnde und der sich nahezu gottgleich Wähnende so verblüffend dicht beieinander stehen). Insofern bildet alle echte Ethik, alle ethische Autonomie, zweifellos ein Kompromiß zwischen Befehl und Begehr, während sie gerade das am prinzipiellsten zu vermeiden sucht: das Begehrte macht sie zwar unerreichlich, durch die Idealstrenge des geforderten Wertes, dafür aber bezieht sie das Befohlene tief ein in den Urtraum allesumfassenden, allesuntergründenden Seins. Dieser Kompromißcharakter verrät sich deutlich auch noch an den starrsten Wertsetzungen – ja gerade an denen – den unterirdischen Zusammenhängen von Gesolltem und Gewünschtem, oder, anders benamst: von Ethik und Religion. Kann keine Religion ein irgendwie ethisch gültiges Moment entbehren (d. h.: daß das Kind zum Vater aufblicke), so ebenso gewißlich keine ethische Selbstbezwingung ein Moment der Mutterwärme, die sie darüber hinaus umfängt. Alles, was wir »sublimieren« nennen, beruht einfach auf dieser Möglichkeit, auch noch Abstraktestem, Unpersönlichstem gegenüber etwas wahren zu können, von der letzten Intimität libidinösen Verhaltens; nichts als dies ermöglicht den Vorgang, wobei: »die sexuelle Energie – ganz oder zum großen Teil – von der sexuellen Verwendung abgelenkt und anderen Zwecken zugeführt wird« (Freud, Drei Abh. z. Sexth.). Im religiösen Erlebnis, im »fromm« gerichteten Menschen, schießt früheste, elterngebundene Objektlibido in die narzißtische Strömung mit hinein, und schafft damit eine rechte Glanzleistung des Narzißmus: indem nun beide gemeinsam münden im Gotteswert, als dem zugleich Allesbeherrschenden und Allerintimsten. Was dem Objekt der Libido sonst so übel bekam: das Sichverflüchtigen des Personellen in immer stellvertretendere Symbolik, eben das bringt es am Gotteswert zum Meisterstück, nämlich dermaßen zum Symbol aller Liebessymbole, daß Gott sich daran verpersönlicht[1].

So muß denn das, was zuinnerst des Religiösen wirksam ist – die Richtung auf ein vertrauensvoll idealisierendes Narzißtisches – auch den von üblichen Glaubensvorstellungen Gelösten in seinen

[1] So sehr freilich, daß die Objektidealisierung sogar die Triebsublimierung lähmen kann, und der Gott mehr Entzücken bewirkt als Moral. Übrigens ist es massiv und richtig Gläubigen auch meistens nur selbstverständlich, wenn etwa im Jenseits neben hochsublimierten Glückssorten auch die infantilsten Wünsche sich drastisch durchsetzen — Askese gilt nur dem Hineingelangen. Erst den außerhalb solcher Gläubigkeit Stehenden erscheint das nicht folgerichtig, beleidigt seine moralische Logik: und doch lediglich, weil sein erhöhtes, »frommes« Verhalten den stofflichen (Kinder-) Himmel und zugehörigen Personengott, von sich aus, in sich selber, wertend ersetzen muß. Ihm geschieht es deshalb leicht, sich selbst gegenüber weniger ehrlich zu bleiben, und trotz seiner nüchternern sachlichern Einsicht, den narzißtischen Grund und Boden zu verleugnen (den der naive Glaubenshimmel ruhig mit überwölbt), weil er auf seiner obersten irdischen Kippe balancieren muß.

Sublimationsbestrebungen orientieren, sollen sie ihn nicht in eine Entfremdung zu sich selber geraten lassen. Soll er nicht, dem ihm Wertvollsten hingegeben, es nicht zugleich hoch über ihn hinwegfliegen sehen, ihn nur gerade so weit mit emporreißend, daß er beschämt und entrüstet auf sein flügellahmes Selbst heruntersieht, kurz, daß er statt des beabsichtigten Fluges in Gewissensängste, Schuldgefühle niedersinkt. In ernsthaftester Weise ist Freuds Warnung zu beachten: sich über gegebenes Vermögen an Sublimationen zu »übernehmen«, heiße nicht Vollkommenheit, sondern Neurose vorbereiten. Aber wieder stoßen wir dabei darauf, wie tief und nüchtern Freud sich psychoanalytisch die Ethikprobleme auch hinsichtlich des Schuldbewußtseins erschließt: wie – wiederum sowohl abseits von metaphysisch als auch von äußerlich (utilitaristisch) vorgenommenen Lösungen – die Frage sich ihm dahin beantwortet, daß unser narzißtischer Größenwahnrest auch noch dem ethischen Ehrgeiz, dem Aufwärts- und Vorwärtstreiben des real angepaßten Ich, zugrundeliegt, wobei dann am Wege verachtet zurückbleibt, was der anstrengenden Gangart nicht gleich folgen kann. Bis der Mensch »sich« nur noch von demjenigen aus ansieht, was er allein als Sein wertet, ohne es doch sein zu können, und deshalb seine eigene Beschaffenheit zu verdrängen, zu verleugnen suchen muß, ohne von ihr doch frei zu werden. Verhältnismäßig harmlos erweist solcher Vorgang sich noch beim Strafe befürchtenden »Drill«, ja sogar noch beim Gehorsam aus objektbesetzender Liebe, die sich nicht genug tat: rührt er jedoch bis an den narzißtischen Urgrund der ethischen Phänomene, dann ist Schuldbewußtsein, Reue bereits nur noch Name für Erkrankung. Darum sind wohl alle Neurosen immer auch Schuldneurosen, und immer unter dem Kennzeichen, daß der Mensch aus der instinktsicheren Gesundheit seiner Selbstachtung sich hinausgedrängt fühlt, trotzdem er als Neurotiker gar nicht der Typus des »Begehrenden«, sondern der des empfindlich reagierenden Gewissens zu sein pflegt, und eben deshalb die rumorenden Wünsche überängstlich hinter Schloß und Riegel hält. Eine Vertiefung dieses Zwiespalts bis zum Bruch ist es, wenn im Gegensatz dazu der Psychot das Gewissen außer Spiel gesetzt sieht, triebhemmungslos wird, und wohl nur da und nur dann bloßer Phantasieverbrecher bleibt, sofern er schon zu negativistisch von der Realwelt abgekehrt steht um handelnd in sie einzugreifen. Weshalb ja auch das neurotische Pathos in ihm zu ironisierendem Tonfall umschlagen kann, worin sein Ich, gleichsam schon unbeteiligter, machtloser Zuschauer, noch seine Kritik zum besten gibt, nachdem es seinerseits dem Ausschluß, der Verdrängung verfiel, sich desorganisierte und dadurch an Stelle der ihm gegenübergesetzten Realwelt die Technik der primitivsten narzißtischen Wunschproduktion in Wahnbildern am Werk sehen muß. (Traumtechnik des Gesunden.)

Ich gerate auf diese scheinbare Abschweifung aber deshalb, weil mir vorkommen will, als gäbe es ein Analogon für »neuro-

tisch« und »psychotisch« auf dem Gebiet der Ethik für den Normalzustand. Nämlich außer Schuldgefühlen, bezogen auf das Ich, seine Mängel und Taten, auch noch ein ähnliches Enttäuschungsgefühl an Leben und Welt, wobei wir uns aber mitschuldig fühlen, dem wir also nicht pharisäisch oder bettelnd als etwas anderes gegenüberstehen, sondern wobei wir verletzt sind an einer narzißtisch überlebenden Urverbundenheit. Natürlich drückt dies das Infantilere aus im Vergleich zum ichgerichteten Gewissen, das ums eigene Spezialseelenheil Sorge trägt, es kann aber daneben weiterbeharren. Ich entsinne mich aus meiner Kindheit und von noch später her eines grotesken Herzwehs über enttäuschende Mängel anderer, die mich weit mehr »ethisch« grämten als die eigenen Mängel: denn was konnte es nützen, vollkommener zu werden, wenn es nicht um das Ganze der Welt, und nur darum auch mich mit einbegriffen, derartig vollkommen bestellt war? Entzücken und Dankbarkeit riß mich hin, wo etwas solchen Glauben zu bewahrheiten schien, und enthob mich damit betrüblich rasch jeder persönlichen Gewissenssorge, welche Figur denn ich mitten drin machen würde. So viel Kindisches das auch ausdrückt, so liegt doch fraglos eine Spur Ironie in dem Umstand, daß der Andere, Gewissenhafte, der von seiner Selbstsucht am ethischesten loskommen Wollende, am eifrigsten und ständigsten mit sich beschäftigt bleiben muß, sich weder in Herzweh noch Herzenslust völlig vergessen darf. Deshalb sind auch noch bei der ethischen Einstellung zweierlei Verhaltungsweisen unterscheidbar: die eine vorwiegend von den Wertanforderungen des Ichbewußtseins aus und das Ich strebend im Mittelpunkt haltend, die andere von den alten Identifizierungskünsten des Narzißmus aus, aber gleichfalls aufgearbeitet in ethisch gerichtete Wunschträume. Dies jedoch dient aus einem bestimmten Grunde einer wichtigen Seite der Sache: denn offenbar entnimmt ja alle Ethik ihren Hauptcharakter, eben ihre Unbedingtheit, Absolutheit, Allgültigkeit dem narzißtischen Urzuschuß, der so sehr für alles Übermäßige zu haben ist, und »ethisiert« uns erst an diesem fragwürdigen Material. So kommt es zu Wechselwirkungen von beiden, deren Paradoxie, näher betrachtet, schwer überboten werden könnte. Gibt es doch keine Askese oder Gesetzesstrenge, kein endgültiges Verachten des Realen, das nicht nach dem narzißtischen Helfershelfer dabei riefe, erst er, der begehrliche, wunschdreiste, lehrt uns auch das: »geh an der Welt vorüber, es ist nichts.« Und anderseits: eben die absolut gerichtete Ethik bedarf der ganzen Fülle des Möglichen und Wirklichen, muß allen Sonderfällen des Geschehens gerecht werden, alle Aufeinanderbezogenheiten berücksichtigen, denn um der Menschen und ihres Heils- und Glückstraums willen ist sie da, vom kindlichselbstischen bis sublimen Egoismus des Himmelsstürmers und Gottsuchers. Dies Wesen der ethischen Praktik, die ihre Unbedingtheit narzißtisch bedingt, sowie wiederum diese strenge, hoheitsvolle Wertmiene des ethisch ver-

wendeten Narzißmus, ergeben einen derartigen Knäuel von Widersprüchen von Fall zu Fall, daß man ruhig behaupten kann: nur rein schematisch verfuhr, wer jemals, über den Einzelfall hinaus, diese lebenstrotzende Wirrnis in glattem Faden aufwickelte.

Nun kann ich aber dies Thema nicht abbrechen, ohne eines hinzugesetzt zu haben: nämlich wie sehr eben dies meine ganze Hochachtung und Ehrfurcht vor dem Phänomen des »Ethischen« im Menschen geradezu ausmacht. Denn erst dadurch erhebt es sich zu den schöpferischen Betätigungen, ungeachtet es auf Gesetz und Regel und Soll ausgeht. Ja durch die Reibung innerhalb solchen Widerspruchs — durch die Unbedingtheit, die dennoch sich lediglich durchzusetzen vermag »von Fall zu Fall«, d. h. im lebendigen Vollzuge allein — wird es die schöpferische Tätigkeit par excellence, vollziehend das, was »nie und nirgends sich begeben«. Ethik: sich erst voll ausweisend im vorschriftsmäßig am wenigsten zu Schlichtenden, im Durcheinandersichkreuzen der Gebote und Verbote, erst damit wahrhaft autonom das Gültige zum Erlebnis hebend. Begreiflicherweise bleibt Vorschrift, Gesetz, das prinzipiell betonteste da, wo heimliche Wunschzutaten abgewehrt werden sollen, trotzdem aber ist in irgend einem Sinne »Ethik« auch immer zugleich das Unvorgeschriebene, schlechthin Gedichtete, d. h. trägt in all ihrem Tateifer wie ihrem Werk zugleich das Stigma des Verträumten, woraus Dichtertat sich zum Werke formt. Nur, leistet der Dichter »träumend«, so handelt in die Praxis hinein der ethisch gerichtete Mensch: wagt seinen Traum an Realität, Drangsal, Erfahrung, an den Anprall aller Zufälle und Wirrnisse. Darin liegt die Würde des Bruchstückhaften, nie Vollendeten, was ihm allenfalls gelingt, verglichen mit künstlerischer Werkrundung, deren Abseits er nicht ertrüge, die er sprengt, um sie nochmals und nochmals aufs Spiel zu setzen. Ethik ist W a g n i s, das äußerste Wagestück des Narzißmus, seine sublimste Keckheit, sein vorbildliches Abenteuer, der Ausbruch seines letzten Mutes und Übermutes ans Leben.

IV.

Bei dem, was Kunst genannt wird, künstlerisches Schaffen, oder sagen wir allgemeiner: poetisch anstatt praktisch gerichtete Betätigung, braucht man die narzißtische Kinderstube nicht erst an Restbeständen daraus aufzuspüren wie bei Objektbesetzungen oder Wertsetzungen: unmittelbar nimmt es immer wieder von dorther den Ausgang, auf eigenem Pfad, verfährt bis in alle letzten Ziele, narzißtisch »wertend« und »besetzend«. Die gleiche Methode stünde uns allen auch lebenslänglich, jeglichen Augenblick und bei jedem Eindruck zu Gebote, würden wir uns durch unsere logisch-praktische Anpassung an die Ich- und Realwelt nicht ihrer so grundsätzlich entledigen, daß wir meistens nur erinnernd dorthin zurückkönnen, wo Innen-Erlebnis und Außen-Vorfall noch ungetrennt

für dasselbe Geschehen stehen. Für dies Erinnern gilt darum etwas anderes als fürs Gedächtnis, wovon Freud vermerkt, es scheine: »ganz am Bewußtsein zu hängen, und ist scharf von den Erinnerungsspuren zu scheiden, in denen sich die Erlebnisse des Unbewußten fixieren« (Fußnote aus »Das Unbewußte«), denn diese sind im Bereich wirkender »Sachvorstellungen«, nicht davon abgezogener »Wortvorstellungen« (Freud) zu denken, dieser bloßen Verständigungskonventionen, deren wir uns gedächtnismäßig bemächtigen. Äußerste Exaktheit, Triumph besten Gedächtnisses, kann so in umgekehrtes Verhältnis geraten zu Erinnerungsklarheit, die, in lebendigem Zusammenhang der Eindrücke wirksam, gleichsam nur an Leben entlang sich ins Bewußtsein hebt: Gedächtnis haben wir, Erinnerung sind wir. Das allein ist der Grund des unkünstlerischen bloßen »Abbildes«, und gilt darum weder für Kinder noch für Primitive, sofern sie Reales noch phantastisch, Phantasiertes als real nehmen können. Am schönsten kennzeichnet die vorgetäuschte Bewegung des Films den Gegensatz zu Erinnerungsbewegtem: man könnte sich sogar denken, daß derartige, dem Gedächtnis allzu tadellos nachhelfende Vergegenwärtigungen von Vergangenem, Erinnerung auf tödliche Weise beeinflussen würden, sie desorganisierend, zersetzend in ihrer grundliegenden Totalität. Gewissermaßen ist ja Erinnerung ein nie nur »praktischer«, immer auch schon »poetischer« Vollzug: sie ist damit sozusagen das einem jeden von uns aufbewahrte Stück Dichtertum, Ergebnis zugleich Distanz schaffender, bewußte Überschau ermöglichender Vergangenheit, und ewig-erneuter Aktualität und Affektivität, auch wo sich beides nicht so formend zusammentut wie im Werk des Poeten. Poesie ist Weiterführung dessen, was das Kind noch lebte und was es dem Heranwachsenden opfern mußte für seine Daseinspraxis: Poesie ist perfektgewordene Erinnerung.

Nun gibt es nichts, was tiefer in Kindheitseindrücke zurückbrächte, als aufgehobene Verdrängungen und nichts strebt von sich aus heftiger nach solcher erinnernder Befreiung als das kindliche, noch so ganz von Geboten und Verboten der Erwachsenen umstellte Leben. An die infantilen Verdrängungen schließen die spätern sich an – bilden damit den »Schatz von Erinnerungsspuren, welche der bewußten Verfügung entzogen sind, und die nun mit assoziativer Bindung das an sich ziehen, worauf vom Bewußtsein her die abstoßenden Kräfte der Verdrängung wirken. Ohne infantile Amnesie, kann man sagen, gäbe es keine hysterische Amnesie« (Freud, Drei Abh. z. Sexth.). Schon früh, in seiner Studie über »die Dichter und das Phantasieren«, faßte Freud daher Kunst auf als Spezifikum gegen Verdrängungsgifte, und welche Erweiterungen seine Arbeit über den Gegenstand auch seither durch ihn erfuhr: dieser Hauptpunkt bleibt derselbe, wenn er auch den Unwillen der Künstler erregt infolge meist zu flacher Auslegung. Man achtet nämlich zu häufig nur darauf, daß die Kunst Wunscherfüllungen

gewährleistet, die sonst gar nicht oder nur strafbar oder endlich krankhaft sich durchsetzen, man übersieht aber darüber die ganze Tragweite der Freudschen Unterscheidung von »bewußtem« und »unbewußtem« Wunschziel. Niemand bedarf weniger der Erfüllung von Personalwünschen wie der Künstler. Niemand bleibt weniger in ihnen stecken, ja niemand kommt von vornherein, eben als Schaffender, von Erfüllungen her, statt ihnen nur nachzujagen. Durch zeitweiliges Zurückgenommensein in ursprünglicheren Zusammenschluß dessen, was sich uns sonst nur in Subjekt und Objekt spaltet, ist er seinem Einzelsinn und Privatsein im Schaffen enthobener als sonst irgendwo: ja eben dies allein gestattet und ermöglicht ihm die Aufhebung des Verdrängenden, eben dies erst gibt ja seinen Regungen eine Freiheit wieder, wie wenn sie »ich-gerecht« im Sinn der Bewußtseinszensur wären (vgl. Freud: »das Unbewußte wird für diese eine Konstellation ich-gerecht, ohne daß sonst an seiner Verdrängung etwas abgeändert würde. Der Erfolg des Unbewußten ist an dieser Kooperation unverkennbar; die verstärkten Strebungen benehmen sich doch anders als die normalen, sie befähigen zu besonders vollkommener Leistung«). Dafür ist maßgebend, daß nicht auf unser Individual-Ich, wie es sich bewußt auf sich selbst bezieht, dabei zurückgegangen sei, sondern auf jene noch Allen gemeinsame Grundlage, auf Aller Wesenskindheit, wie sich auch der künstlerische Mitgenuß hierauf nur gründen kann[1]. Ohne es zu wollen, hat so der Künstler sein Publikum in sich, bei sich, und nur um so mehr, je vollständiger er davon abzusehen pflegt, aufgebraucht vom Schaffensvorgang selber. Wird es — meines Erachtens — beim ethischen Verhalten auffallend, wie sehr das Allgemeingültige letztlich sich »ethisch« doch nur durchführen läßt von »Fall zu Fall«, in solchem scheinbaren Selbstwiderspruch gerade seine eigentliche schöpferische Bedeutung erst offenbarend, so überrascht am allerpersönlichsten Erfaßtsein des Künstlers, wie

[1] Innerhalb davon dürfte sich zweierlei Schaffensart unterscheiden lassen, je nachdem, wie weit Aufhebung von Verdrängungen vorwiegend in Frage kommt. Diese kann den Vorgang so kampf- und angstvoll einleiten, daß er zunächst Widerstreben statt Freude weckt; Hermann Bang erzählte mir, wie oft er bei Arbeitsausbruch vom Stuhl springe und ans Fenster eile, hoffend, etwas Ablenkendes draußen möge ihn daraus erlösen. Glücksgefühl stellt sich hier erst als abgeworfener Verdrängungsdruck, als Kraftersparnis ein (analog den Freudschen Ausführungen über die Witztechnik). Positiver, bedingungsloser wirkt das Glück, wo es sich weniger um Verdrängungskampf handelt, als um unwillkürlich an uns sich vollziehende Erweiterungen, Ausweitungen unseres Wesens: um Beschenktwerden mit etwas, was nicht Wunsch oder Versagung in unserm Dasein gewesen war, sondern was praktisch uns gar nicht »lag«, d. h. unserer persönlichen Struktur nicht entsprach, »verdrängt« also schon wurde mit der andrängenden Fülle unverwendbarer Ureindrücke. Im tiefen Zurückreichen bis ins Infantilste kann uns gerade daraus zufallen, was sich damit »werkhaft« erledigt: Ergänzung, Ahnung, die hoch um uns herum reicht, uns nun erst einschließend ins Menschentum Aller. Der identifizierende Narzißmus, von produktiver Phantasie aus seiner Infantilität emporgerissen, beteiligt sich berauscht daran, ohne daß unsere persönliche Ichhaltung praktisch verändert würde.

sehr, wie ganz es immer schon das Allgemeine mit umfaßt, um erst daran wirklich, Werk, zu werden. Hier erschließt sich das anscheinend Subjektivste als Anschlußstelle des objektiv Gültigsten. Dazu stimmt die Erfahrung, daß schaffendes Verhalten, je leichter, sieghafter es sich durchsetzt, in desto rücksichtsloseren Gegensatz oft tritt zum, körperlich oder seelisch bestimmten, sonstigen Personalzustand: darin tatsächlich der Leibesfrucht ähnlich, deren Wachstum zu Verlagerungen, Bedrängnissen im übrigen Organismus führt oder Muttergift durch seine Adern kreisen läßt. Nicht selten erwacht der Künstler aus seiner Benommenheit wie aus einer zwangshaften, mit dem Gefühl von Befreiung, nun wieder an Beliebiges denken zu dürfen, sich in personell oder sachlich Wünschbarem ungehindert gehen zu lassen. Wobei er sich dann freilich oft mitverwandelt fühlt durch das Vorhergehende: als habe vieles sich erledigt, was vorher am stärksten beschäftigte, als seien Umwertungen eingetreten, die zuvor Unmerkliches neu betonen, Altes verjüngen, Junges vergreisen ließen.

Interessant studiert es sich am Geschlechtlichen: wie durchaus es mit seinen Hauptkomplexen im Schaffensmittelpunkt stehen bleibt, an der Konzeption zutiefst damit beteiligt, und dennoch nur soweit, als es aufgearbeitet wurde ins – gleichsam – Privatwollustfreie, d. h. als der Zentralpunkt sich total aus dem personalen Umkreis verschob. Wo dies auch nur im geringsten mißlang, bedeutet die persönlich erstrebte Phantasiewunscherfüllung sofort das Versagen im Schöpferischen. Denn wohl bedarf der Künstler der Regression bis ins Infantilste und damit am leiblichsten Beeinflußte, aber auch nur er verhält sich auch hiezu »schaffend«. Der Anteil des Eros an Geistschöpferischem – wie stark der Hinweis darauf auch Freud verübelt wird – gehört wohl zu den ältesten Erkenntnissen, und im Grunde sollte doch ebenfalls selbstverständlich sein, daß dafür nur die Anteile daran in Betracht kommen, die wir nicht geradenwegs zum Normalziel abführen, sondern diesem Ziel entgegen, also infantil erhalten. Aber schöpferisch bedeutsam werden sie wiederum erst unter Beihilfe von Verdrängung: nur daß sie sich, anstatt aufs »Desinfantilisieren« und »Genitalisieren«, auf ein Entleiblichen des ursprünglich kindlich Polymorphen bezieht. Man möchte sagen: künstlerisches Schaffen enthülst gewissermaßen aus dem Leibhaften den fruchtbaren Kern, der sich im Werk dann allseitig auswächst. Mit E. Jones' Wort (aus der vorzüglichen Studie: »Die Empfängnis Mariae durch das Ohr«, Jahrbuch IV) gesagt, liegt im Künstlerischen: »die Reaktion gegen die Geschlechtlichkeit dem Streben, und ihre Sublimierung den Formen, die das Streben annimmt, zugrunde«[1]. Daß Begehr und Reaktion, beide, hier

[1] Ich finde eben zwei Verse von Hugo von Hofmannsthal, die sowohl die Verdrängungshilfe beim Schaffen, als auch dessen widerspruchsvolle Verknüpfung mit der Leiblichkeit hübsch wiedergeben:

gewaltig vertreten sein müssen[1], darauf gründet Schopenhauer sein bekanntes Experiment: sexueller Reizung nachzugeben um dann, jählings, vom Punkt hoher Steigerung, abzubiegen in Geistesarbeit. Man wäre versucht zu glauben, ähnliche Experimente müßten sich bestätigen nicht nur bezüglich speziell-sexualer Mitwirkung, sondern aller Triebhaftigkeit, z. B. auch von als »böse« gebrandmarkten Regungen, denen wir ja nur infantil-sorglos noch ohneweiters nachgaben. Das noch amoralische Begehren, so dicht bei seiner Umstülpung vom narzißtisch Ununterschiedenen ins kraß selbstisch Verengte, mag bei diesem Übergang Möglichkeiten in sich enthalten, die dem Menschen nicht in der Praxis, nur in schaffender Phantasie, ganz aufgehen. Ist doch »Sexuales« wie »Böses« in diesem Sinn allein, aber darin tatsächlich, dem Schaffenden vermehrt zu eigen: wenn Goethe versichert, er wisse »von keinem Verbrechen, das er nicht auch begangen haben könnte«, so kennzeichnet das nicht den individuellsten, sondern typischesten, den noch infantil-alles enthaltenden Menschen, den, auf formkünstlerischem Wege zielmächtigsten, aber auch den schlechthin riskiertesten. (Es handelt sich darum: »zu begreifen, daß die bevorzugten Objekte des Menschen, ihre Ideale, aus denselben Wahrnehmungen und Erlebnissen stammen, wie die von ihnen am meisten verabscheuten, und sich ursprünglich nur durch geringe Modifikationen voneinander unterscheiden«, Freud, »Das Unbewußte«.) Entgleist der Mensch aus seinem Schaffenszustand, so sieht er sich infolgedessen furchtbar aufgehängt zwischen Nichts und Nichts: weder geborgen am Werk, noch an der Realwelt, worin er dem Urteil der anderen fragwürdig wurde wie dem eigenen, d. h. wie seinem Privatpersonentum innerhalb praktischer Weltgeltungen. Lassen schon Stockungen, Störungen während der Arbeit Künstler leicht als Neurotiker erscheinen, so gleicht die gefährliche Grundvoraussetzung alles Schaffens sie nahezu psychotischer Verfassung an: indem es sie hinter den Rücken ihres Ich zurückzieht in ihrer eigentlichsten Tätigkeit. Gelegentlich mehrfacher Beobachtungen habe ich mich immer wieder überzeugt, mit welcher Selbstverständlichkeit, bei unvermutetem Absturz aus produktivem Verhalten, ein Zurückfallen in Infantilismen sexueller Art sich einstellen kann (Freuds Bemerkung bewahrheitend: »Das Höchste und das Niederste hängen an der Sexualität überall am

1. »Aus der verschütteten Gruft nur wollt' ich ins Freie mich wühlen,
Aber da brach ich dem Licht Bahn und die Höhle erglüht.«

2. »Fürchterlich ist diese Kunst! Ich spinn' aus dem Leib mir den Faden,
Und dieser Faden zugleich ist auch mein Weg durch die Luft.«

[1] In seinen »Drei Abh. z. Sexth.« vermerkt Freud die Tatsache, daß man, obwohl dem Schönen das sexuell Reizende praktisch zugerechnet zu werden pflegt, doch niemals die Genitalien selber als schön bezeichnete. Sicherlich erklärt sich daraus, wie ganz die Hochwertigkeit ästhetischer Betrachtungsweise sich nur gegen die Gepflogenheiten der Praxis durchsetzte: auch noch die Enthüllung des Nackten als Poesie bleibt insofern eine Folge des Feigenblattes.

innigsten aneinander.« Drei Abh. z. Sexth.). Gerade daran pflegt die Befürchtung sich zu verstärken: daß es sich wohl nicht nur um vorübergehende Unterbrechung handle, sondern um Nachlassen der geistigen Potenz überhaupt. Dies ist aber um so bedauerlicher, als Schaffenszustände oft geradezu derartiger Absetzungen, Aussetzungen bedürfen mögen, solcher Erholungspausen des Bewußtseins, dem heimlich weitergehende Arbeit sich entzieht, etwa wie dem Auge der Säfterückzug in winterlichen Stamm entzogen bleibt, während dessen die Bäume sich umschütten mit aller Melancholie entleerten, entfärbten Laubes. Wir beurteilen uns eben vom Bewußtseinsauge aus, das wir prüfend auf uns richteten seit Überschreiten unserer Infantilgrenze, und dieser beurteilende, verurteilende Blick ist dann am unerbittlichsten, schärfsten, wie auch die Triebe an dieser Grenze hier am stärksten sich stauen und verstärken[1]. Es ist deshalb, als ob der Schaffende noch einmal Kindheitsparadies wie Kindheitshölle gleichermaßen zu durchkosten bekäme.

Entfremdetsein von unserm Ich ist uns harmlos nur gegeben in unserer allnächtlichen kleinen Psychose, unserem allnächtlichen wundersamen Schaffenszustand, dem Traum, der schon so vielfach primitivem Kunstwerk verglichen wurde. Was den Traum dem Schaffen vor allem anähnelt, ist die ungeheuere Objektivität, womit er seinen Inhalt vor uns hinstellt, auch noch an das scheinbar krauseste Durcheinander verblüffende Kraft überzeugender Formung, Gestaltung, verschwendend. Aber nicht einmal diese selbst enthält, meines Erachtens, das künstlerischeste Moment daran: sondern erst die Traumfähigkeit so vielem gerecht zu werden unbeeinflußt von unserer persönlichen Stellungnahme dazu. Man kennt Lichtenbergs ärgerliche Frage, warum, um alles in der Welt, sogar Dichter außerstande seien, fremde Charaktere derartig treffend, wissend, unbestechlich durch eigene Vorurteile zu verlebendigen, wie der Traum es mühelos erzielt. Mir ist das stets als tiefster Beweis dafür erschienen, daß im gesunden, unbeschädigten Narzißmus an sich selber dies übersubjektive Moment wirksam sei, d. h. seine Wunscherfüllungen gar nicht umhin können, aus tiefer Identifikation mit allem herauszuschaffen, weil nur dies seiner unwillkürlichen Tendenz entspricht. Sowohl am manifesten wie latenten Traumtext finden sich Teile dieser Art, die sich über das persönlich Wünschbare hinaussetzen, den Träumer anderen gegenüber zu kurz kommen lassen, und, wenn psychoanalytisch weit genug verfolgt, auf das noch Allumfassende des Narzißtischen führen. Nur daß im Traum der Homer schläft, der das Werken zunutze machen könnte. In Wachträumen dagegen, wo die geistige Überlegenheit

---

[1] Der verstorbene junge Markus hat gut in einer kleinen Studie (Zentralblatt IV, 11–12 »Die Objektwahl in der Liebe«, p. 598) darauf hingewiesen, wie die Freudsche »Latenzzeit« es sei, worin diejenigen Urteile sich in uns festsetzen, die später der Sexualität so autoritativ wie aus anderer Welt gegenübertreten.

nicht schlummert und wo sie auch Beobachtungen des Sachverhalts so erleichtern könnte, fehlt damit auch jene narzißtische Identifikation mit ihrer ungewollt großzügigen Objektivität: Wünsche des Ichs gewinnen Oberhand und zerstören mit ihrer passiven Selbstbespiegelung den aktiven Formdrang[1]. Auch im Kunstwerk kann es Punkte geben, daraus Traum oder Wachtraum verräterisch reden: d. h. ungenügende Bewußtseinsarbeit oder aber ungenügende Ichverdrängung – Punkte, bei denen besonders erfolgreich Analyse ansetzen kann, während das künstlerisch Vollgelungene sich aller Berechenbarkeit entzieht: sozusagen nicht ermöglicht, auf der Linksseite des bunten Mustergewebes dem Verlauf der Fäden und Verknotungen nachzuspüren[2].

So ist denn, ganz abgesehen von der »Begabungsfrage«, auf die beim Künstlertum zurückgegangen sein muß, die Objektivierungsnötigung schon in der narzißtischen Identifikation als alles Schaffens Grundlage gegeben. Der Werkdrang, der Formwille ergibt sich in seiner ganzen Wucht aus dieser noch ungeschiedenen Einheitlichkeit von passiv und aktiv, wovon unsere mittleren, unsere bewußtseinsvermittelteren, abgeleiteteren Zustände so wenig mehr wissen, und was darum auch die Sprache in ein Zweierlei zerzupft (obschon wir noch biologisch »Reizsamkeit« und »Reaktion« als identisches Lebensmerkmal auffassen). Indem nun Schöpfungen der Kunst sich außerhalb des praktischen Daseinsablaufs in ihrer Wirklichkeit durchsetzen müssen, binden sie ihre Erlebnisweise an die Wiederholbarkeit, Form geworden heißt da: in Vorhandenheit, Gegenwart, Sein, beharren durch unabänderliche Festlegung bis ins Letzte und Äußerste, so daß jedem inneren Nachschaffen, jedem Mitgenuß das Ganze sich lebendig darstellt. Kinder, in ihrer Phantasiefrische, wissen am besten um diesen Umstand, wenn sie eifervoll darauf bestehen, Erzähltes absolut gleichlautend wiederzuhören, und jede Änderung daran als »Lüge«, als Angriff auf ein positives Sein, rügen. Diese Formehrfurcht, für die Form noch Inhalt in

[1] Mir hat es sich bisweilen aufgedrängt, daß in Wachträumen sich Übergang vorbereitet zu tätig-produktivem Zustand, wenn der Wunschtext, der meist höchst bewußt zugrundeliegt, mit seinem passiven Realisierungsspiel zur Seite weicht vor einer gewissermaßen formalen Bewältigung seiner Einfälle. Dieser Übergang selbst scheint sich dann daran illustrativ zu spiegeln, schafft sich selber gleichsam Sinnbilder, so daß es dabei fast zugeht, wie bei Silberers »funktionalem Phänomen«: nur, anstatt zwischen Wachen und Einschlafen, hier zwischen Wachtraum und Produktion, also nach der anderen Richtung dessen, was uns unserem isolierten Ichbewußtsein enthebt.

[2] Hinsichtlich der Psychoanalyse an lebenden schaffenden Künstlern möchte ich glauben, daß man äußerst vorsichtig und streng zweierlei mögliche Wirkungen auseinanderhalten muß: die künstlerisch befreiende, wodurch Hemmungen, Stockungen in den formentbindenden Sublimationsvorgängen beseitigt werden, und eine unter Umständen gefährdende, insofern sie ans Dunkel rühren kann, worin die Frucht keimt. Ob man sich ganz ans Personale, Außerästhetische, halten kann bei tiefer dringender Psychoanalyse, ist kaum zu beantworten bei unserem geringen Wissen um das Zustandekommen schöpferischer Vorgänge.

tieferem Sinn ist und umgekehrt, läßt leicht Kinder künstlerisch begabter erscheinen, als sich später beglaubigt; sie haben eben noch — wörtlich — »Spiel«raum dafür innerhalb der praktisch-logischen Realität, die sie noch nicht von allen Seiten zwingend umlagert und »Urgezeugtes« noch nicht an Welt und Ich vorbei, in ganz andere Kategorie verweist. So spielend-selig würde der Künstler sein Werk erleben, handelte es sich nicht darum, nachdem es ihm geschenkt ward, es zu übersetzen wie Träume erst in »sekundärer Bearbeitung« vor dem Entsinken bewahrt werden können. Eben daß es nicht um ein stückweis Werdendes, erst zu Erarbeitendes geht, sondern um Vorhandenheit, davon nur Schleier zu reißen sind, die sich verdichten, plötzlich undurchdringlich werden können, macht die eigentlich aufreibende Anstrengung bei der Arbeit aus, ihre Hast und Angst. Ohne die drei Allzumenschlichkeiten, die mit allem Schöpferischen zusammenhängen: den Kampf gegen dabei zu behebende Verdrängungen, die Gefahr des Entgleisens in infantile Materialität, und endlich diese hastende Überspannung — wäre es eine »Anweisung zu seligem Leben«, wie sie sonst nichts auf Erden kennt, ein Schwelgen aus dem Vollen, worin Rausch und Frieden sich zur gleichen unerhörten Erfahrung einen. Nicht umsonst pflegt solchen Zeiten, noch ehe das Bewußtsein ihr Nahen gewahr wird, gleich einem Herold, Freude voranzugehen (im Gegensatz zu anderer, von uns mehr oder weniger als begründet gewußter Freude, eine dem Manischen ähnliche, wie auch jähes Vertriebensein daraus eher an pathologische Melancholie gemahnt als an normale Verlust-Trauer)[1]. Im Schöpferischen, wenn irgendwo, finden wir die Farben und Bilder, womit sich uns fast Gotthaftes ins Irdische malt. Und wenn der Mensch sich einen Gott als Weltenschöpfer vorstellt, so ist das nicht nur, um die Welt, sondern auch des Gottes — narzißtische — Wesenheit zu erklären: mag solcher Welt Böses und Übel in Menge anhaften, der fromme Glaube würde erst zunichte an einem Gott, der nicht wagt Werk, Welt, zu werden.

---

[1] In »Über Trauer und Melancholie« (S. d. kl. Schr. z. Nl. IV) wirft Freud die Frage auf, warum, trotz gewisser Vergleichbarkeit von Melancholie mit normaler Trauer, von Manie mit Frohsinn, wohl der Melancholie Manie folge, nicht aber der Trauer Frohsinn, sondern nur resignierende Gewöhnung, und ob die Allmählichkeit der Gewöhnung an den Verlust das verursache: »Diese Lösung geht so langsam und schrittweise vor sich, daß mit der Beendigung der Arbeit auch der für sie erforderliche Aufwand zerstreut ist.« Außer solchem ökonomischen Gesichtspunkt kommt vielleicht noch in Betracht, daß, während Normaltrauer auf ihren Einzelfall beschränkt bleibt und eben an dem, was noch übrig bleibt, sich zur Resignation ausgleicht, für Melancholie narzißtisch »alles« hin ist, inbegriffen das eigene, sich selbst vernichtende und entwertende Ich, und ebenso der Umschlag in Manie »alles« wiederherstellt, also nicht an Gräber sich gewöhnt, sondern Auferstehungen feiert. Dies würde aufs Stärkste an die narzißtisch-durchsetzten Zustände des poetisch Schaffenden erinnern.

Das »Tri=theon« der alten Inder.

Von P. C. VAN DER WOLK.

Als im fünfzehnten Jahrhundert die Flutwelle des Mohamme=danismus den indischen Archipel mit seiner Bevölkerung von Hindus und Buddhisten überschwemmte, behauptete sich auf Java, im östlichen Winkel, eine kleine Gruppe Hindus. Ihrer Reli=gion treu, zogen sie sich in das Tengergebirge zurück und haben da Jahrhunderte hindurch bis auf den heutigen Tag genistet: eine Hinduinsel inmitten eines Ozeans mehr oder weniger feindlicher Andersgläubiger; scheu und halbverwildert leben sie da in ihren versteckten Niederlassungen. Eingeschlossen wie in einer Falle bilden die Tengeresen dort ein Hindurelikt.

Man darf sagen, daß seit ihrer Niederlassung an den Ab=hängen des ihnen heiligen Bromogebirges für sie die Zeit still ge=standen habe, die Berührung mit der Außenwelt war ein für alle=mal unterbrochen; sie blieben frei von den Einflüssen der Entwick=lung und der Kultur. Man ist geneigt anzunehmen, daß dort der Hinduismus still, in beinahe unberührter Form, weiterlebe und daß man da suchen müsse, wenn man einen Eindruck erhalten wolle, wie sich die Hindureligion in der Seele der alten Inder darstellte. Und tatsächlich lebt bei den Tengeresen eine Überlieferung der Geschichte ihrer Götter, von großer Anmut, die von so tiefer Empfindung und Poesie Zeugnis gibt, besonders aber von so klarer und einfacher Konsequenz, daß man wirklich den Eindruck erhält, man komme hier mit einem sehr alten und ursprünglichen Gedanken in Berührung. In jener Überlieferung scheint sich die ganze Religion der alten Inder klar und einfach abzuspiegeln, jedenfalls soweit sie die Götter des alltäglichen Lebens betrifft, den Kernpunkt des prak=tischen religiösen Lebens.

Jene Überlieferung der Tengeresen will ich in den folgenden Seiten einer tieferen psychologischen Betrachtung unterziehen und ich zweifle nicht daran, daß wir dabei auf dem Boden des religiösen Bewußtseins des alten Indiens selbst stehen.

Gleich anfangs fällt uns auf, wie die Figur des Obergottes Çiwa sich durch großen Adel der Auffassung, frei von jedem Todes= und Vernichtungsgedanken, auszeichnet. Çiwa ist allein und ausschließlich der Gott des Lebens! Çiwa, Herr der Herren, Schöpfer des Himmels und der Erde und all des darin Enthaltenen,

der große Lehrer, Batara Goeroe, Çiwa, Sinnbild der schrankenlosen Üppigkeit der tropischen Natur, des Lebens in seiner ungezügelten Fülle, Gott der Zeugungskraft. Die brennende Tropenhitze, die alles schwüle Leben bis zum Äußersten aufpeitscht, wie von verzehrender Leidenschaft getrieben, die schwere, massige Vegetation der Tropen, die alles überwuchert, die in Fieberhast die ganze Erde und alles was darauf ist in ihrem wonnetrunkenen Vermehrungsdrang zerdrücken und ersticken möchte, da sie nicht Raum genug findet auf der Erde für ihre lüsterne Üppigkeit. Der blind herunterhämmernde Regen ergießt sich dort wie überquellender Samen des göttlichen Zeugers.

Die tropische Natur verkörpert die übermenschlichen Faktoren der Kraft und der Gewalt des Zeugungstriebes und des Lebensdranges, der alles bewegt, bis zu den toten Dingen hinab, indem er alles beseelt mit zerstörender, alles beherrschender Lüsternheit der Lebenskeimung: der Geist Çiwas, des Schöpfers des Universums, des großen Zeugers, der Himmel und Erde mit Pflanzen, Tieren und Menschen bevölkert hat. Groß war die Aufgabe, die er im Anfang der Schöpfung vor sich hatte, denn endlos war das Gebiet, das der Bevölkerung harrte und Pflanzen, Tiere und Menschen waren nur klein und winzig. Aber der Schöpfungsfunke war nun einmal in seiner Seele gezündet und wie eine wabernde Lohe brach sich glühend, nicht einzudämmen, der Zeugungstrieb des Bevölkerns, des Schöpfens Bahn, als ob es eine göttliche Zwangshandlung gewesen wäre. Das ganze, ungeheuer große Universum wollte er möglichst bald mit den Erzeugnissen seiner bildenden Hand erfüllt sehen. So singen die Tengeresen von ihrem Schöpfer.

* * *

Nicht umsonst wurde der Stier zum beliebten Symbol für diesen mächtigen Zeugungsgott. Jedes Geschöpf hat von alters her empfunden, wie ein Funke des ungebändigten Zeugungstriebes des Schöpfers auch in ihm selbst glühte. Und es ist nicht erstaunlich, daß man die Heftigkeit der sexuellen Triebe durch ein Tier symbolisierte, das immer durch seine Riesenstärke imponiert hat, ein Tier, das durch seinen ganzen stattlichen und majestätischen Wuchs, durch seine Hörner, die wie eine Krone den zottigen, nervigten Kopf schmücken, vorzugsweise die überlegenen Kräfte suggerierte, die der Mensch immer als Urkraft empfunden hat, die sowohl über sein eigenes Leben als die Üppigkeit der tropischen Natur waltete und die er in allerhöchster Potenz in der Figur seines gewaltigen Zeugungsgottes, Çiwas, verdichtete. Das »Tier« hat immer das mehr oder weniger »tierisch« Anmutende unseres Geschlechtstriebes symbolisiert. Die blinde, ungebändigte, unvernünftige, ungenierte Äußerung der eigenen sexuellen Wünsche hat der Mensch immer gern dem Tiere nachgesagt, und es bezeichnet die Heftigkeit der

eigenen Triebe, wo wir sehen, wie der Mensch zu dem gewaltigen Stiersymbol greift.

An allen Çiwastatuen findet sich das Zeugungsprinzip unter allerhand Attributen symbolisch zur Darstellung gebracht. Dadurch, daß die späteren Geschlechter, namentlich die Ethnologen, jene Attribute unrichtig gedeutet haben, ist jene unlogische und eigentümliche Zwitterhaftigkeit in der Interpretation dieses alten indischen Gottes entstanden. Zwei Auffassungen streiten miteinander, die zwar kombiniert worden sind, aber sich nie haben versöhnen lassen, während die vielen Inkonsequenzen, zu denen man in den Urteilen über die Gottheit gelangt, auf eine hoffnungslose Verwirrung hinweisen und auf Fehler in dem Bestreben, den genauen Platz anzugeben, den der Gott im Herzen der alten Inder einnahm. Die Ethnologen, die gewöhnlich wenig von der tieferen Bedeutung der Symbolik verstehen und noch weniger von der Entwicklung der Psychoanalyse, und die Symbole kurzerhand auf billige und philiströse Weise abtun, sind immer in hoffnungslosem Irrtum befangen gewesen und in einer Verwirrung von Interpretationen über die Symbolik der Attribute Çiwas und haben, auch in der alten Sanskritliteratur, die symbolischen Ausdrücke nicht verstanden. Niemals war Çiwa der angebliche Gott der Zerstörung; das ist eine Einbildung der Ethnologen. Çiwa ist ausschließlich der Gott des Lebens, des großen, ewigen, unbeschränkten Lebens, der Gott der Zeugung ohne Schranken. Aber man ist verwirrt worden durch die verschiedenen Waffen, die die uralten indischen Bildhauer Çiwa in die Hände gegeben haben. Was ist in den Händen des Zeugungsgottes die Keule sonst als eine verhüllte Linga, mithin ein Phallus? Und jene Messer und Schwerter und sonstigen Stechwaffen? Wenn Çiwa dargestellt wird, eine Keule in der einen, ein Schwert in der andern Hand, so brauchen wir dank den Ergebnissen der Psychoanalyse an der Penissymbolisierung jener Waffen keinen Zweifel zu hegen. Sehr typisch ist namentlich in dieser Hinsicht die Statue, wo der Gott in der seitwärts vorgestreckten rechten Hand ein Messer und in der vor die Brust gebeugten linken Hand einen kleinen Napf hält: eine sehr deutliche Symbolisierung des Geschlechtsaktes. Der Napf ist ein in Indien äußerst allgemeines Symbol für die Vulva; das Messer dasjenige des Penis. Die größeren und kleineren Keulen, die Çiwa in der Hand hält, sind bei den verschiedenen Bildern sehr verschiedener Größe und besonders sehr verschiedener Gestalt, eine jede mit eigenem Namen; einige darunter bieten eine verblüffende Darstellung eines stilisierten und ornamentierten Penis mit entblößter Eichel. Oft hat er in der Hand ein Attribut, die Ankusa, das die Mitte hält zwischen einem Penis und dem bekannten hakenförmigen Instrument, dessen die Elefantenführer sich zu bedienen pflegen. Bei der Parasu ist der Haken in ein Hervorstehendes verwandelt, das mehr einem Beile ähnlich sieht. Die gewöhnliche Keule ist die »Gada« usw.

Bekannte Attribute des Çiwa sind auch die in der Hand gehaltene Fackel und die Tjåkrå. Die mit schmaler, gerader Spitze brennende Fackel, der Agni genannt, ist bis heute das Symbol des erigierten Penis. Die berühmte Tjåkrå, der Diskus, der mit scharfer Kante auch als Wurfgeschoß in der altindischen Literatur bei einigen Gestalten, wie z. B. Krishna und Vishnu, eine Rolle spielt und der allerhand Abweichungen der Form aufweisen kann, ist bei Çiwa meistens ein Ring mit einem Kreuz, wie die vier Speichen eines Rades, in der Mitte. Besagte Tjåkrå ist das Urbild der allgemein bekannten Swastika. Letztere ist aus der Tjåkrå entstanden, indem man den Ring durchbrochen hat. Die Swastika ist in Indien sexuelles Symbol. Freilich ist das Kreuz bis in die jüngere Zeit hinein ein sexuelles Symbol gewesen, dessen Namen bis auf heute noch ohne Wandel der Bedeutung erhalten geblieben ist. Es gibt Vishnubilder, bei denen die Tjåkrå, mit einem Stil versehen, sich in fast nichts von einem gewöhnlichen christlichen Kreuze unterscheidet. Verfolgen wir in den Statuen der Hindugötter aufeinanderfolgender Jahrhunderte die Geschichte jenes berühmten Diskus, so ergibt sich, daß der Urtypus sehr wahrscheinlich der Ammonit (sanskr. Salagrama = Sonne – Zeichen), die spiralförmig gewundene flache Muschel prähistorischer Tintenfische ist. Jenes Fossil wurde und wird jetzt noch, schön poliert, als Amulett getragen. In dieser Muschel erkennen wir schon das spätere Bild: die Scheibe mit ihren sehr vielen Speichen (die Zwischenwände der Kammern). Wir sehen die Scheibe bei den Hindubildern evoloieren zu einem Rade mit Speichen. Die Zahl der Speichen verringerte sich allmählich auf vier, und schließlich fiel auch der äußere Ring fort und es blieb zuerst eine Swastika und dann das griechische Kreuz übrig.

Das Rad, das auch bei Göttern anderer Völker eine wichtige Stelle einnimmt, wird in der psychoanalytischen Literatur als Libidosymbol aufgefaßt. Die Bedeutung erhält mithin der Tjåkrå auch. Eine Stütze dafür ist in morphologischem Sinne namentlich, daß wir die Tjåkrå sich aus dem Ammoniten entwickeln sehen. Der polierte Ammonit mit seinen oft hundertfachen Strahlen (Zwischenwände der Kammern), die aus einem Zentrum hervorgehen, suggeriert zweifelsohne in starkem Maße das Sonnenbild. Ist es aber erlaubt, noch eine Stufe tiefer in die Bedeutung der Salagrama hinabzudringen, so glaube ich die Behauptung wagen zu dürfen, daß schließlich das Sonnensymbol, mithin die Projektion an den Himmel, sekundärer Natur sei und daß wir für die tieferen Bedeutungen der Salagrama in die Seele der Menschen selbst hinabsteigen müßten. Ist es eigentlich nicht auffällig, daß immer vom Sonnengott die Rede ist, und daß die Dichtung ihm vorzugsweise männliche Kraft verleiht, während in mehreren Sprachen, z. B. im Holländischen und im Deutschen, das Wort Sonne weiblich ist? Die »Sonnenscheibe« ist meines Erachtens eine himmlische Projektion der Holzscheibe, womit man früher Feuer zu machen pflegte, in der Weise,

daß man in ein Loch in der Mitte der Scheibe einen Holzstab steckte und dann die Scheibe sehr schnell herumdrehte. Der »Stab« wurde immer als Penissymbol betrachtet und die Scheibe war das weibliche Geschlechtsorgan. So wurde die Sonne als kosmische Drehscheibe an den Himmel projiziert und war im innersten Wesen das Symbol des weiblichen Geschlechtsorgans. Nicht die Sonne selbst war also anfänglich die Symbolisierung des Sonnengottes, sondern es war ein abstrakt gedachter Sonnengott, der mit seinem »Bohrer« die Drehscheibe anbohrte. Die Bedeutung eines weiblichen Geschlechtsorgans hat der polierte Ammonit, die Salagrama, als modernes indisches Amulett, bis auf heute beibehalten. Die Strahlen, die aus dem Mittelpunkt hervorschießen, versinnbildlichen das Feuer, das aus dem Drehpunkt des Bohrers, des Penis, hervorbricht. Die Flammenverzierungen (Agni) an den Diskussen der alten Hindustatuen deuten auch auf das Hervorbrechen des »Feuers« aus der Drehscheibe, d. h. des Lebens, das aus dem Koitus entsteht. Und die heiße Sonne am Himmel ist die Drehscheibe in vollster Tätigkeit, also in vollster Lebenspendung. Daraus folgt, daß auch die morphologischen Ableitungen, wie wir sie an den alten Hindustatuen beobachten können, unzweideutig sexueller Natur und also Tjåkrå, Bischofstab (sieh unten), Swastika und griechisches Kreuz Symbole des weiblichen Geschlechtsorgans, die im Sonnensymbol sublimiert wurden, sind. Und wenn wir Çiwa dargestellt sehen, eine Tjåkrå in der einen Hand und eine Keule (Bohrer, Lingam, Penis) in der andern, so symbolisiert jene symmetrische Haltung den Koitus. Sehr oft hat die Çiwastatue eine Tjåkrå in der einen Hand und eine brennende Fackel in der andern. Die Fackel erweist sich bei näherer Betrachtung als ein Phallus, dessen Spitze brennt, und auf diese Weise bedeutet die Haltung der Statue, daß durch die Drehung des Bohrers im Diskus der Bohrer eben Feuer gefangen hat. So ist das Feuer das Ergebnis des »Bohrens«, der Koitierung, und symbolisiert das durch den Koitus geweckte Leben, mithin eine Symbolkombination Çiwas, des Lebensgottes, würdig!

Eine eigentümliche Variation ist die, wobei der Ammonit etwas losgewunden ist und mit einem Stil versehen. Er gewinnt dann genau das Aussehen eines Bischofstabes und es ist zweifellos eine eigentümliche Empfindung, wenn man sehr alte Vishnubilder sieht, die mit der hohen Krone mehrerer Etagen und mit jenem Bischofstabe sich nicht von einem mittelalterlichen Bischofe oder Papste unterscheiden! Wir brauchen meines Erachtens nicht daran zu zweifeln, daß der Bischofstab ursprünglich nichts anderes ist als eine gestielte Tjåkrå. Und dabei ist es hier angebracht, daran zu erinnern, daß das Zepter und der Marschallstab eben dieselben Lingam der alten Hindustatuen, mithin Phallussymbole sind[1].

---

[1] Man vgl. dazu das freche Bild von Felicien Rops: »Tout est grand chez les roys!« (Reproduziert in Fuchs, Geschichte der erotischen Kunst. S. 385.)

Tatsächlich erhält sich die Symbolik der Völker unverändert durch den ganzen Lauf der menschlichen Geschichte hindurch. Es gibt nichts Konservativeres als das Symbol! Diese Tatsache ist ebenso überraschend wie wissenschaftlich wichtig. Auf diesem Konservatismus basiert die psychoanalytische Methode ethnologischer Forschung!

Ein anderer Übergang des Salagramas via Tjåkrå, der sich auch an den alten Bildern rekonstruieren läßt, ist jener, wobei am Ammoniten und später am noch ausgefüllten Diskus vier einander diametral entgegengesetzte Auswüchse vorkommen, sei es vier gewöhnliche rechtwinklige Auswüchse, sei es solche, die eine Flammengestalt haben (sexuelle Agnis). Im selben Verhältnis nun wie der Diskus selbst kleiner wird, und bisweilen auf einen kleinen kugelförmigen Körper reduziert ist, kommt der griechische Kreuztypus allmählich zu ganzer Vollkommenheit. Obgleich die Tjåkra vorzugsweise ein Symbol Vishnus ist, kommt sie, wie gesagt, auch häufig bei Çiwa vor, und war denn auch ursprünglich dem Çiwa eigentümlich. Demnach besagt auch die Legende, daß Çiwa als einen Beweis der Ehrfurcht, der Verehrung und der höchsten Göttlichkeit, Vishnu die Tjåkrå geschenkt habe.

Die Tjåkrå finden wir auch in den Händen Durgas, die ja beides war, die Schwester Vishnus und die eheliche Gemahlin Çiwas.

Ein sehr eigentümliches Symbol, das sehr häufig bei Çiwabildern vorkommt, aber auch bei Vishnu nicht selten, ist die »Pasa«. Darüber haben Ethnologen auch seltsame Deutungen angegeben, allem Anschein nach die ersten besten, die ihnen in den Sinn kamen. Wir müssen eingestehen, daß dieselbe ein einigermaßen rätselhaftes Symbol ist, aber schließlich läßt sie sich auch gut deuten. Die »Pasa« befindet sich in einer der Hände des Gottes und ist meistens sehr deutlich ein Seil, das in der Mitte etwas dicker ist, aber sich nach den Enden hin verjüngt. Der Gott hält die beiden Enden in der Hand, so daß das Ganze die Gestalt einer Schlinge hat, einer vertikalen Schlinge, wobei der dickere mittlere Teil nach oben gerichtet ist. Das Ganze kompliziert sich noch etwas dadurch, daß über der Schlinge noch etwas angebracht ist, das sich meist als ein sich zuspitzender Körper darstellt, der auf einem breiteren Sockel ruht. Die Basis des Sockels ist also an der oberen Seite der Schlinge befestigt. Hier aber können wir mit fast völliger Gewißheit sagen, daß das Ornament auf der Schlinge ein stilisierter Penis ist. Was jene Schlinge oder die eigentliche Pasa betrifft (denn dieselbe kommt auch häufig ohne aufgesetztes Ornament vor), müssen wir unsere Zuflucht zu dem Namen »Pasa« nehmen. In den Zusammensetzungen mit jenem Worte wird immer in irgend einer Weise ein »Bogen« gemeint. Die Pasa ist die Sehne eines Bogens und die Form des Seiles bei den Bildern ist dementsprechend. Die Pasa aber ist wieder ein sehr besonderes Sexualsymbol: dieselbe bedeutet also die Sehne, womit (wenn dieselbe durch einen Bogen

gespannt ist) der Pfeil fortgeschnellt wird! Und über die Bedeutung des Pfeiles ist selbstverständlich der Zweifel wieder ausgeschlossen, besonders wenn man sich erinnert, wie in der alten Hinduliteratur der Pfeil immer unumwunden als Penis gilt.

Nun verstehen wir auch das Ornament, das über der Pasa befestigt ist: es ist ein »Pfeil«, aber ein derart verkürzter, daß er das Maß eines Penis gewinnt, sei es auch einigermaßen stilisiert oder verhüllt. Die »Pasa« ist die Ganzheit, ist also Bogensehne und Pfeil. Daß der Pfeil sich an der Außenseite der Pasa befindet, beweist, daß wir uns die Pasa dergestalt in eine Schlinge gelegt denken müssen, daß der Pfeil außerhalb derselben erscheint. Mitunter ist das Penisornament über der Pasa sehr klein und zu einer kleinen Kugel zusammengeschrumpft. Freilich sehen wir in jenen Fällen die Sehne selbst derartig stilisiert geschlungen, daß dieselbe die Form eines Penis gewinnt und oben an als Ornament die Eichel trägt.

Die Äußerungen der Sexualsymbolik grenzen ans Unendliche und sie sind heute noch dieselben wie ehemals; sie treten heute noch ebenso wie im grauen Altertum in die Erscheinung. Alles deutet darauf hin, daß die Attribute in den Händen Çiwas sexuelle Symbole sind; alle Symbolisierungen des inneren Wesens des Gottes: das Leben, das ewige Leben vermöge der Zeugungskraft, der Fortpflanzung; kein Tod, keine Zerstörung. Bloß in einigen Gegenden hat man bei den Çiwastatuen das Reelle dem Symbolischen vorgezogen. Da wird er dann, als Gott der Fruchtbarkeit, von den verheirateten Frauen angebetet, damit sie Segen auf ihr Ehebett erlangen. Zu diesem Zwecke hat man dann an heiliger Stätte den Gott in Stein gemeißelt dargestellt mit einem ungeheuren hypertrophischen Penis in statu erectionis. Manche eingeborene Frau setzt sich rittlings auf diesen Penis und masturbiert als Kulthandlung.

Wenn es uns schließlich möglich ist, noch um eine Stufe tiefer hinabzusteigen in das Dunkel des hinduistischen Seelenlebens, so drängt sich die Frage auf, die durch obige Auseinandersetzungen und Deutungen noch nicht beantwortet ist: weshalb der phallische Charakter der Attribute Çiwas so vorzugsweise durch Waffen dargestellt sei? Denn trotz der überzeugenden Mentalität der Überlieferung bleibt die Tatsache bestehen, daß dennoch immer in den alten Schriften und den Kommentaren, sowohl hinduistischen als nicht hinduistischen, und in der Ansicht der Kenner mit Çiwa ein Vernichtungsgedanke verbunden wird. Zwar steckt darin viel jüngeres Machwerk. Das berühmte System Brahma, der Schöpfer, Vishnu, der Erhalter, Çiwa, der Vernichter . . . hat nie wirklich existiert, hat nie gelebt. Wir brauchen hier nicht weiter darauf hinzuweisen, daß jenes System eine künstliche Zusammenschweißung von drei Varietäten der Hindureligion ist, die über das große Inderland verbreitet waren, jede mit ihrem eigenen Schöpfer, beziehungsweise

Brahma, Vishnu, Çiwa. Es war ein jüngeres Bestreben von Hindu-philosophen und Theosophen, die Lehren des ganzen Hindulandes zu vereinheitlichen. Es ist selbstredend, daß das, was immer Machwerk geblieben ist, mehr intellektueller Gelehrsamkeit als wirklicher urwüchsiger lebendiger Frömmigkeit entstammt.

Nichtsdestoweniger geht auch wieder aus dieser Einheits-philosophie hervor, daß dem Çiwa Vernichtungsgedanken beigelegt werden. Ein Paradox: Çiwa, vorzüglich der Lebensgott und dennoch zu gleicher Zeit der Gott der Vernichtung. Das alles muß einen Untergrund haben und es ist auch nicht schwierig, jenen Untergrund der »Vernichtung« zu deuten.

Findet sich nicht in vielen Mythen, Legenden und Überlieferungen der Gedanke, daß das Leben in seinem Uranfang eingeschlossen, verborgen, gefangen sei, und aus seinem Kerker hervorgeholt, befreit werden müsse? Liegt nicht der Pflanzenkeim verschlossen innerhalb der Fruchtwand und der Samenhaut? Ist nicht die Frucht der Menschen und der Tiere gefangen in den Eihäuten und im Mutter-leib? Und wie gelangt das Leben ans Tageslicht? Muß nicht die Hülle gleichsam mit Gewalt zerreißen und sich auftun, zeugen nicht die Geburtswehen von gewaltsamer Erlösung aus dem Kerker, wobei der Schoß nicht selten blutig zerrissen wird? Ist nicht das lebende Wasser eingeschlossen in die dunklen Gefängnisse der Erde und muß nicht die Erde angebohrt, nicht geöffnet werden, damit das Wasser hervorquelle? Muß nicht der Pflug die Erde aufreißen, falls sie empfangen soll und fruchtbar sein? Das Leben zeigt sich nur allzu eingekerkert und muß aus dem Kerker erlöst werden. Und der Gedanke jener Befreiung ist symbolisiert im Werkzeuge der Befreiung zur Öffnung des Kerkers, in den Waffen Çiwas, des Lebensgottes! In der Verherrlichung Çiwas, als ausschließlichen Lebens-gottes, wie dieselbe stark durchgeführt wird bei den Bewohnern des Tenger, und wie sich dieselbe in der alten, unberührten Hindureligion meines Erachtens auch allgemein äußerte, in dieser Verklärung liegt die Verklärung des Helden, des gewaltigen Helden vor, des Erlösers! Die Waffen Çiwas sind die Waffen des Ritters, der das Leben aus den Kerkern und aus den Klauen des Drachen erlöst, und sie sind in ihrem Urwesen vielmehr obstetrische Instrumente als wirkliche Waffen. Die phallischen Attribute Çiwas stehen für Waffen, für scharfe Werkzeuge zur Herstellung einer Öffnung, damit das ein-gekerkerte Leben hervorsprieße. Es sind dabei Hindernisse und die Hindernisse müssen beseitigt werden. Die Hindernisse verdichten sich zu Feinden und es gilt, die Feinde zu bekämpfen. Und weiter . . . muß nicht auch die Frau, »der verschlossene Garten«, »der versiegelte Brunnen«, geöffnet werden?

Ist nicht ein »zerbrochener Krug« ein beliebtes Bild für die deflorierte Jungfrau? Ist nicht der Frauen Schoß verschlossen durch das Hymen, das eine Wand ist, woran der lebenerweckende Be-fruchtungsakt abprallt, und ist jenes Hindernis nicht in erster Linie

ein Feind des Gottes der Zeugung, ein Feind, der dann, wenn es auch Blut und Schmerzen kostet, bekämpft wird mit dem »Schwerte«, mit der »Lanze«? Und dringt der »Ritter« dann nicht über die »blutige Leiche« hinweg zur schönen Jungfrau vor, die das Leben ist? Und ist das Blut, das in dem Kampfe fließt, in mythologischem Sinne nicht zugleich die Symbolisierung des Spermas, das ja dann erst fließen wird, wenn das Hymenhindernis überwunden worden ist? Und vielleicht wäre die Frage berechtigt, ob nicht in mehreren Märchen und Überlieferungen das eben der Drache sein könnte, der am Eingang der Höhle wohnt, ein Drache, der als allgemeines Hindernis der weiblichen Hingabe sich auch zur weiblichen Keuschheit kann verdichtet haben, die der Annäherung seitens des Mannes wehrt, und schließlich zur Keuschheit überhaupt. Der kleine Drache im Abendmahlskelch in der Hand des auf einigen alten Gemälden dargestellten Mönches, Priesters oder Heiligen, wäre da eine Verherrlichung der Keuschheit, des Zölibats der Priester, und die Tötung des Drachen durch einen Heiligen, wie Sankt Georg, wäre etwa eine symbolische Darstellung der Empfängnis der heiligen Jungfrau. Demnach wäre etwa in den Mythen einiger Zeiten und einiger Völker die Vorstellung des Drachen, der alljährlich vom Lande einen Tribut an Knaben und Mädchen heischte, wodurch dem Lande Elend und Untergang drohte, eine Anklage wider das zu stark durchgeführte Kloster- und Priesterleben, das Drachenmaul der Keuschheit und Enthaltsamkeit wäre das Grab der Volkskraft. Heil da dem wohlbewaffneten Ritter, der das Land von jener Plage zu befreien wußte!

Sogar in der altchristlichen Symbolik hatte das Schwert und die Lanze unzweideutig bewußt absichtlich phallische Bedeutung. Das Schwert war da das Symbol des heiligen Geistes. Und weiter fällt es auf, wie drastisch und fast unfein die altchristliche Symbolik die Empfängnis Mariens ins banale Irdischsexuelle hinüberzuführen pflegte, wie hinsichtlich des Einhorns (Penis), das vom Engel Gabriel aufgestachelt wird, in den Schoß Marias einzudringen. Für die Eingeweihten hat sogar die Vorstellung des Heiligen Geistes durch die Taube einen üblen Beigeschmack! Man muß in Indien gewesen sein, um zu wissen, wie die Turteltaube (Perkutut) neben Seelentier auch vorzugsweise ein Tier mit sexueller Symbolik ist, auch wieder ausschließlich in männlichem Sinne. Das gilt in Indien sowie bei uns für jedes geflügelte Tier, es sei Vogel oder Phantasiegebilde. Nicht nur in einigen Ländern des Westens wird koitieren »vögeln« genannt. Für Indien gilt das gleichfalls und das Wort Vogel (Burung) für männliches Glied ist das allgemein übliche Wort. Erzählungen, worin die Perkutut (Turteltaube) Befruchtung herbeiführt, gibt es im Volksmunde Legion. Jedes geflügelte Tier symbolisiert den Penis + die beiden Testikel. Auf alten Hindumonumenten prädominiert die geflügelte Schlange, was ohne weiteres eine logische Konsequenz ist, von der geflügelten Schlange bis zu dem Flügel-

stabe des Hermes (Penis + Testikel) ist nur ein Schritt. Aber dem entspricht genau, daß, wie es in der altchristlichen Symbolik geschah, Christus, der in vergleichend-morphologischer Hinsicht besonders Berührungspunkte mit der Schlange der Çiwaiten hat, durch den Fisch mit den beiden Bauchflossen symbolisiert wurde. Bis in die Märchen des Abendlandes ist die Rede von dem goldgeflügelten Fische, der im Wasser umherschwimmt und, wenn er von Frauen verschluckt oder gegessen wird, Befruchtung herbeiführt. In der Weise konnte der Christus zum geflügelten Greifen werden, zum geflügelten Drachen (z. B. im Abendmahlskelche), alles mit phallischem Hintergrunde, so daß der Christuskultus, in seinem tiefinnersten Wesen, ein Çiwaitischer sein kann und vielleicht in seiner altersgrauen Herkunft ein solcher ist! In der Weise kann der geflügelte Drache (Penis + Testikel) einen Nebenbuhler vorstellen (einschließlich des Vaters oder des Bruders der zu erlösenden Jungfrau), der vom Ritter getötet wird.

Çiwas Waffen wären also Instrumente zur Erlösung des Lebens. Aber auch nun sind wir noch nicht auf dem Boden, worin die Çiwabewaffnung wurzelt. Ich glaube, daß jene Auffassung eine Verphilosophierung eines tieferen Gedankens, der in der Kindesseele lebt, ist. Es ist ja eine vielfach erörterte Tatsache der Psychoanalyse, daß das Kind, das die erste Kenntnis erobert hat bezüglich des sexuellen Verhältnisses zwischen seinem Vater und der Mutter, der Ansicht ist, daß der Vater im Koitus die Mutter vergewaltige, ihr Schaden zufüge; es lebt ja oft im Kinde, das einmal den elterlichen Koitus belauert hat, ein schrecklicher Gedanke, daß eine Art Ringen, eine Gewalttat stattfinde, wobei die Mutter das Opfer sei. Zwar geht aus jener Vergewaltigung das neue Leben hervor, aber dennoch haftet die Schaffung des neuen Lebens in der jugendlichen Seele des Kindes an einem Gewaltakte des Vaters, was oft die erste Phase eines unbewußten Hasses gegen den Vater wird.

Nun glaube ich, daß wir bei jenen Völkern von Jahrhunderten zurück bis auf die ersten unverwischbaren Kindheitserinnerungen an den elterlichen Koitus zurückgehen müssen, um in erster Instanz, als untere Schichte, die Bedeutung der Bewaffnung Çiwas festzustellen. Çiwa in Waffen symbolisiert den Vater, der die Mutter vergewaltigt, woraus das neue Leben hervorgehen wird.

* *
*

Verfolgen wir jetzt den Schöpfungsgesang der Tengeresen.

Aufgestachelt durch den unbesiegbaren Zeugungsdrang, das Weltall in möglichst kurzer Zeit zu bevölkern, pfropfte Çiwa einen Teil seines Zeugungstriebes den winzigen Menschlein auf, damit sie sich im Namen Çiwas vermehren sollten.

Und die Menschlein erhielten die Gabe, aber sie empfanden dieselbe nicht. Einerseits erhielten sie, was Gottes war, aber anderseits war der Mensch nur Staub, lebendiger Staub.

Was Çiwa ihnen aufpfropfte, war göttlich, folglich ohne Frömmigkeit, es war das Automatische, das dem Schöpfungsdrang eines jeden Gottes innewohnt, nur die Ausführung eines Planes; denn als Gott kannte er keine Hingebung, war ohne Begeisterung, geistlos. Denn das Absolute, die absolute Erkenntnis denkt nicht, sie wirkt automatisch, da sie unmittelbar ohne Gedanken den einzigen Weg einschlägt, der eingeschlagen werden muß, dank dem Absoluten der Erkenntnis; jede absolute Weisheit ist automatisch. Es war bloß jene Weisheit, die Çiwa seinen Menschlein zu geben vermochte, und dadurch erfüllten dieselben automatisch und passionslos ihre Aufgabe, ausschließlich durch den Drang des höheren Willens, automatisch, leidenschaftslos vollzogen sie den Koitus. Die Menschlein vollzogen den Akt, aber sie wußten nicht, was sie taten, nur beseelt von einem göttlichen Funken, nur getrieben von göttlicher Weisheit. Das Menschliche war ihnen noch fremd; sie waren Teile des Gottes selbst. Nicht wußten sie um Çiwa als um einen zu verehrenden Gott! Der Mensch war Staub, zwar lebendig durch den Hauch der Gottheit, aber um Gott wußten sie nicht. Çiwa erkannte, daß der Kontakt zwischen ihm und dem Erschaffenen fehlte, keine religiöse Hingebung, kein Gebet, kein Lobgesang, keine Liebe. Die Menschlein lebten nur das ewige Leben in automatischer Gleichgültigkeit, als ob sie keine Kinder eines göttlichen Vaters gewesen wären.

Aber was Çiwa, der Gott, der Absolute, die Weisheit, die allumfassende Erkenntnis nicht zu geben vermochte, das gab Parwati. Sie wußte im Leibe des gewaltigen Gottes etwas zu entzünden, was seinem Wesen fremd war, die wahrhafte, tiefe Liebe. Denn so geht die Legende der Tenger=Hindus weiter. Eine einfache Nymphe war sie von halb irdischem, halb himmlischem Geblüt, die Tochter des Gebirgsfürsten. Wenigstens so glaubte es jener Gebirgsfürst und so glaubten es Parwati und Çiwa selbst. Çiwa wußte nicht, daß eines Tages sein eigener Zeugungsdrang bei einer Nymphe einem bildhübschen Mädchen das Leben geschenkt hatte. Das Mädchen erhielt den Namen Parwati.

Parwati war die eigene Tochter Çiwas, aber ein Fatum schien das allen verborgen gehalten zu haben. Die Liebe, welche jene Jungfrau für den Gott keimen fühlte, so sehr dieselbe auch sexueller Natur war, war trotzdem eine dunkle Liebe zu ihrem eigenen Vater. Aber es war in Unschuld, daß sie das Leid ihrer stillen, dunklen Liebe zu dem gewaltigen Gotte auskostete, in einsamer Bußübung, damit sie durch ihre Askese die Liebe Çiwas gewänne. Wie der Mond immer das Angesicht der Sonne zukehrt, so wandte Parwati ihren großen Seelenwunsch, ihr keusches Verlangen, ihre reine, herrliche Liebe dem Schöpfer zu. Alle ihre Zierden hatte sie von sich getan, nur mit Baumrinde sich bekleidet. Die Haare ließ sie ungekämmt. Sie hatte von Freunden und Verwandten sich losgesagt und sich auf einsamen Berggipfel zurückgezogen. Die Beine unter sich gekreuzt, in tiefem Sinnen auf einem blauen Teppich sitzend,

starrte sie unverwandt die Sonne an. Ihre Liebesaskese hatte sich jene Marter auferlegt. Ihr Symbol ist die Mondsichel; die Sichel des Mondes ist das Symbol ihrer Askese, sowie derselbe, wie sie weiß, auf blauem Teppich schweigend und regungslos am blauen Himmel steht, wie sie das Angesicht der Sonne zugewandt. Und Parwati stieg herunter vom Bergesgipfel, wo sie einsam, durch Bußübung die Liebe Çiwas zu erringen versucht hatte, und fing ihre Wanderung unter den Geschöpfen Çiwas an. Und von ihrer Liebe zum Schöpfer pfropfte sie in die Seele aller von ihm Erschaffenen. Und allerorten blühte die religiöse Empfindung empor. Man lebte nun in voller Liebe zu Çiwa und man erfüllte nun in feierlicher, frommer und liebevoller Hingabe seinen göttlichen Wunsch der Mitarbeit an der Bevölkerung des Weltalls. Man vermehrte sich im Namen Gottes. Der Beischlaf war eine göttliche Feier, eine Zeremonie voll frommen Jubels, keine Nebengedanken trübten die Seele der Geschöpfe. Der Geschlechtsakt war ein Opfer, das nur vom heiligen Feuer der Gottesfurcht beseelt war. Gleichwie man ein Riechopfer auf dem Altar darbringt, ausschließlich vom frommen Sinn beseelt, in ausschließlicher Hingabe an seinen Gott, derart vollzog man den Koitus. Der Koitus war ein feierliches Riechopfer. Und das Weltall bevölkerte sich und Çiwa freute sich dessen und war tief gerührt durch die besondere Liebe der Parwati. Er stieg zu ihr herab auf den heiligen Berggipfel und seitdem waren beide, Çiwa und seine Geliebte, in höchster Liebe vereinigt, einer Liebe friedlichen Glückes. Seit der Zeit sollte Çiwa verherrlicht werden als der Gott, der die Sichel des Mondes als Symbol jener süßen und reinen Liebe auf dem Kopfe trägt, das Symbol der göttlichen Liebe, zwar eine sexuelle Liebe, aber eine Liebe um der Person, nicht um der Sexualität willen. Und was kann das in der Praxis des Lebens sein, in vollster Folgerichtigkeit, wenn nicht die fromme Liebe zu Gott oder zu göttlichen Personen. Nur in der Liebe zu diesen Göttern kann die Sexualität verdrängt werden, als ob die Liebe eine rein »geistige« wäre.

* * *

Im Zusammenhang mit jener Mondsichel mit aufwärts gerichteten Spitzen müssen wir noch einen Augenblick bei einem wichtigen Symbol Çiwas verweilen, das bis auf unsere Tage noch üblich ist, sei es auch, daß die Mondsichel für sich bis heute noch ein beliebtes Symbol bei den Okzidentalen ist, wenn sie sich schon nicht mehr des sexuellen Hintergrundes desselben bewußt sind. Daß es eine enge Beziehung gibt zwischen der Mondsichel und den Hörnern eines Stieres, sämtlich çiwaitische Sexualsymbole, ist deutlich. Bekanntlich ist bis jetzt der Kreis mit einer liegenden Sichel obendrauf ein übliches Symbol und kann sowohl einen Stierkopf als ein mit einer horizontalen Mondsichel geschmücktes Haupt darstellen. Aber wir möchten hier besonders auf den Dreizack, die

Sula, als auf ein für Çiwa besonders typisches Symbol, hinweisen. Und die Entstehung des Dreizacks können wir bei den alten Hindu=bildern mit großer Klarheit verfolgen. Bei den ältesten Çiwabildern hält der Gott eine Mondsichel in der Hand. Nach der Form der Spitzen zu urteilen, sind es oft aber Stierhörner, und zwischen den aufwärts gerichteten Zinken befindet sich ein stilisierter Penis. Mit der zunehmenden Stilisierung des Attributs sehen wir daraus einen Dreizack entstehen, mit oder ohne Stiel, wie wir denselben dem Neptun in die Hand zu geben pflegen. Bei einigen Bildern sehen wir das Attribut sich kom=plizieren, indem es sich zur Doppelfigur entwickelt: gegen die Basis des Dreizacks befindet sich eine ähnliche niederwärts gerichtete Figur. Çiwa hält da das Attribut in der Mitte. Eine interessante Variante des stilisierten Dreizacks des Çiwa ist eine Figur (deren Ent=stehung wir auch deutlich verfolgen können), die eine treffende Ähnlichkeit mit der »fleur de lys«, der bourbonischen Lilie hat! Wie außerordentlich konservativ, trotz ihrer Verhüllungen und Entstellungen, erweist sich auch hier wieder die Symbolik und von wie großer Universalität zeigt sie sich hier auch wieder. Welch zähe Lebenskraft in solch einem Symbol, das sich durch den Wandel aller Kulturen, die sich fast nicht mehr ihrer Urverwandt=schaft bewußt sind, hindurch fast unberührt behauptet.

Denn an der Hand der Entwicklungsgeschichte der Çiwa=statuen erblicken wir eine wundersame Entwicklungsgeschichte des Johanneskreuzes, des christlichen Kreuzes, mit dem çiwaitischen Dreizack als Ausgangspunkt. Den Dreizack sehen wir durch Hin=zufügung des zentralen Penis sich aus den Hörnern oder der Mondsichel bilden. Derselbe ist also nicht unmittelbar als Symbol von Penis und Testikeln entstanden. Wohl aber ist es möglich, daß schließlich die Dreifachheit des Geschlechtswerkzeuges die Anbrin=gung des Penis zwischen die Hörner inspiriert hat, und daß mithin nach der Zeit der Dreizack das Symbol des männlichen Geschlechts=organes wurde. Absolut notwendig ist das aber nicht, ohne daß man deswegen den durchaus sexuellen Charakter des Dreizacks zu bezweifeln brauchte. Als aber einmal der Dreizack »entdeckt« war, erwies er sich durch seine Varianten als fruchtbares Symbol. Unter den Hindustatuen finden wir welche, wo Çiwa einen langen, dünnen Stab auf seinen Schultern ruhen läßt, der in einem Drei=zack endet. Aber in den jüngeren Hindubildern sehen wir jenen Dreizack durch eine »fleur de lys« ersetzt. Wir sagten schon oben, daß bei den Çiwastatuen der stiellose Dreizack durch besondere Stilisierung der Hörner das Aussehen einer bourbonischen Lilie be=kommt. Werden Dreizack und »fleur de lys« langgestielt, so schließen sie sich, namentlich letztere, vielen griechischen Abbildungen an, wo der Gott oder die Göttin eine sehr=lang=gestielte »fleur de lys« als göttliches Attribut besitzt. Morphologisch schließen hier solche könig=liche Zepter an (phallische Symbole), die in einer »fleur de lys«

enden. Freilich im Mittelalter war die »fleur de lys« vorzugsweise das Symbol der christlichen Dreifaltigkeit und als solches allgemein üblich. Das aber behindert die psychoanalytische Forschung nicht, Zeugnis abzulegen von der stark sexuellen Bedeutung dieses Emblems, besonders wie dasselbe sich morphologisch aus dem çiwaitischen Dreizack ableiten läßt. Aus der »fleur de lys«, aber möglicherweise auch unmittelbar aus dem Dreizack sehen wir das Johanneskreuz sich herausbilden, durch die horizontale Stellung der beiden Außenzacken oder Blütenblätter. Diese Entwicklung ist sehr treffend, aber dennoch müssen wir den Vorbehalt machen, daß wir an den Çiwabildern nicht immer mit absoluter Gewißheit feststellen können, ob das Johanneskreuz via gestieltes griechisches Kreuz und Swastika aus Tjåkrå (wie schon oben ausgeführt) oder aus dem Dreizack (wohl oder nicht via »fleur de lys«) entstanden ist. Im ersteren Fall ist das Kreuz mithin ein unmittelbares Sonnensymbol (mit den sexuellen Tendenzen, die dem Sonnensymbol überhaupt innewohnen), im letzteren Fall stammt es unmittelbar vom unzweifelhaft sexuellen Dreizack, via Mondsichel oder Stierhörner. Im Zusammenhang damit ist es nicht ohne Interesse, auf die symbolische Darstellung der Empfängnis Mariä hinzuweisen, wie Murillo dieselbe so gern anwandte: Maria, die in ekstatischer Hingabe auf einer Mondsichel mit aufwärtsgerichteten Hörnern steht. Hier sehen wir deutlich die Dreizacksymbolik wieder, und einen Schritt weiter erkennen wir, obgleich völlig verschwommen, nochmals den Dreizack wieder in der konventionellen Kreuzigungsdarstellung: Maria und Johannes an den Seiten des gekreuzigten Christus. Daß letztgenannte Darstellung tatsächlich einen çiwaitischen Untergrund hat, tritt deutlich in den Symbolen so mancher mystischen geheimen und nichtgeheimen Vereine des Mittelalters zutage. Dabei kommt häufig das Symbol eines Kreuzes vor, das zwischen den Hörnern eines Stieres oder eines Hirsches steht. Daß es einen Zusammenhang zwischen dieser Darstellung und der oberwähnten traditionellen Kreuzigungsdarstellung gibt, unterliegt meines Erachtens keinem Zweifel, weil dieser Zusammenhang so offenbar zutage liegt. Aber damit haben wir auch die Dreizacksymbolik Çiwas bis in die Mystik des Mittelalters und der Jetztzeit hinein nachgewiesen! Gehen wir nun noch ein wenig weiter zurück. Reliefbilder an alten Hindutempeln weisen nicht selten den »Dreizack« auf, wobei der Mittelzacken (stehend mithin zwischen den Hörnern der Mondsichel oder den Hörnern eines Stieres) eine aufrechtstehende Schlange darstellt, die also den Penis vertritt. Aber das ist durchaus begreiflich. Einen Schritt weiter und wir sehen ebenfalls an den Hindubauten Motive gestielter Dreizacke, die bald zwischen den Hörnern einer Mondsichel oder eines Stierkopfes stehen, bald nicht, indem sich am Stiele eine Schlange emporwindet, was vom Hindustandpunkt nur eine geringfügige Modifizierung ist, die den ursprünglichen Absichten nicht fern steht. Werfen wir von da wieder einen Blick nach der christlichen Sym-

bolik der mittelalterlichen Geheimbünde, so finden wir dort auch (wie schon oben erwähnt) ein Kreuz, das zwischen den Hörnern eines Stieres oder eines Hirsches steht, in dem sich am Stiele des Kreuzes eine Schlange emporringelt, oder sich um das obere Ende des Kreuzes windet.

Vergleichend=morphologisch ist die Übereinstimmung zwischen der hinduistischen und der christlichen Symbolik eine treffende. Sie beweist nicht nur abermals die enge Beziehung zwischen dem christ=lichen Kreuze und dem çiwaitischen Dreizack, sondern auch zwischen Christus und dem Mittelzacken jenes Dreizacks via das Schlangen=bild. Mittelzacken (Penis) — Schlange — Christus, es geht alles auf eins hinaus, und die Symbolik der Christusfigur ist eine groß=artig phallische mit der Kreuzigungstragödie als Menschenopfer, des Gedankens der Wiedergeburt wegen. Wir brauchen dabei nicht drastisch an das Sinnliche jener Christus=Phallussymbolik zu denken. Durch die Phallussymbolik ist die Schlange auch zum Sym=bol der Fruchtbarkeit geworden und konnte das werden, weil man früher dem Weibe keine Rolle in der Bildung des neuen Lebens zuerkannte: dasselbe entstünde ausschließlich aus dem männlichen Samen und so konnte der Penis, in casu die Schlange, ausschließ=liches Symbol der Fruchtbarkeit werden. Wir wissen aus den Festen und Mysterien der Antike, daß die Schlange als »Gott« der Frucht=barkeit, sowohl des Menschen als des Ackers, eine wichtige Rolle spielte. In der Weise konnte der durch eine Schlange vorgestellte Christus in der christlichen Symbolik auch zum »Samen« der Kirche werden, der Wiedergeburt usw. Unsere oben beschriebene hindui=stisch=christliche Symbolik ist nur das Ergebnis morphologischer Vergleichung. Wir lassen es einstweilen dahingestellt, ob jene mor=phologische Abstammung sich voll und ganz mit einer »geistigen« Abstammung decke und ob es möglich sei, im Laufe der Zeiten, die die ursprüngliche Bedeutung der Symbole verflüchtigt und ver=wässert, ohne Nebenabsichten sich phallischer Symbole zu bedienen, ohne daß irgend eine tiefere Beziehung dazu bestünde, obgleich für den Psychoanalytiker das unbewußte Greifen nach solchen vorzüg=lich sexuellen Symbolen dennoch immer ein Punkt von Wichtig=keit bliebe.

Was in der alten Sanskritliteratur an der großen Liebe Çiwas zu Parwati auffällt, ist die besondere Bedeutung, die dem Mond beigelegt wird. Nicht nur Çiwa selbst, sondern auch die Menschen unterliegen nach der Darstellung der Suggestion des Mondes. In Parwati findet die Symbolisierung des seltsamen Zaubers, der vom Monde seinen Ausgang nimmt, ihren Ausdruck, des Einflusses des Mondes auf das intensive Liebessehnen des Menschen und selbst des Gottes. Der Mond ist es, der Çiwa die Liebe schenkt. Der Mond ist es, der an und für sich das Liebesleben der Menschen intensi=viert und vertieft hat. Çiwa, der seinem Wesen nach keine Liebe hat, wird von dem Mond »bezaubert« und die Menschen gleich=

falls. Der Mond suggeriert uns stark den »Liebeserwecker«. Die Parwatilegende ist die Symbolisierung der Mondsucht der Menschen, der selbst die Gottheit nicht zu entrinnen vermag. Was jener Einfluß des Mondes ist, der bis heutigen Tages im traumhaften Nachtwandeln angenommen wird, ist noch nicht festgestellt. Die Parwatilegende ist trotz alledem auch auf die jetzigen Menschen anwendbar.

Was die Frage des Tragens der Mondsichel auf dem Kopfe Çiwas betrifft, als einer Betonung seiner Liebe zu Parwati, kann vielleicht von tiefgreifender Bedeutung sein für die Überlieferungen viel späterer Zeiten, ohne daß der Ursprung letzterer bekannt wäre. Denn, da Çiwa auch durch Nandi, den Stier, symbolisiert wurde, ist die Mondsichel als Symbol der Liebe auch auf die Hörner jenes Tieres übertragen worden. Dieselben haben zusammen auch mehr oder weniger die Gestalt einer Mondsichel, während der Stier selbst, und nicht bei den alten Indern allein, als Symbol der Zeugungskraft verehrt wurde. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die Hörner, die wir in viel späterer Zeit in Skulpturen, wie z. B. dem Moses von Michel Angelo antreffen, Erinnerungen an die Mondsichel auf Çiwas Haupte. In jenen Hörnern hat man alsdann weitere Symbole der Göttlichkeit, obgleich dieselben ursprünglich, wie wir gesehen, sexueller Art waren. So Moses, so Alexander der Große, beide verhüllte Çiwareminiszenzen! Weit entfernt sei es aber, daß wir jene Hörner ohneweiters als Überreste der Mondsichel betrachten. Die Bedeutung, die der Stier in der Mythologie gehabt, darf nicht zu niedrig veranschlagt werden, und deshalb ist es immerhin möglich, daß jene Hörner vor allem Stierhörner bedeuten, obgleich wir dieselben nie am Kopfe Çiwas finden. Trotzdem hat das Stierhorn in der Sanskritliteratur immer eine große Rolle gespielt. Jenes Kopforgan der Hohlhörner hat eine besondere anatomische Eigenschaft, wofür die heutigen Inder selbst gar nicht blind sind und die das Horn als Amulett geeignet macht. Es ist bekannt, daß das eigentliche Horn der Hohlhörner am Schädel des Tieres lose um den sogenannten Beinkern steckt, der mit dem Schädel zusammenhängt. Der Beinkern ist also wie ein Penis in der Hornhülle, eingeschlossen, die die Vagina vorstellt. Und deswegen ist das Stierhorn in Indien ein beliebtes Amulett. So war der Stier auch wegen seiner sonstigen Eigenschaften, dazu prädestiniert, vorzugsweise ein »sexuelles« Tier zu werden, und zum Symbol Çiwas auserlesen. Dieselbe Sexualität liegt aber im Gebrauch des Stierhorns als einer Kriegstrompete. Die Bedeutung des Kriegshorns (Trompete) in den Händen Ardjunas, des berühmten Helden des indischen Epos, ist eine sehr durchsichtige. Ardjuna, die Inkarnierung des Geschlechtstriebes, besitzt das Horn (die Trompete) erstens als Symbol des weiblichen Geschlechtsorgans (bei uns noch erhalten im »Füllhorn«) aber nicht weniger als Dolmetscher des Sexualverlangens, das in schmetternden, dunklen Tönen über die Walstatt erschallt. Der

schwere Schall des Horns, der den Körper so seltsam durchzuckt, ist das schwere Brüllen des çiwaitischen Stieres, der nach Befriedigung seines Leibes schreit. Man könnte die Frage ponieren, ob im Einfluß des schweren Tones auf unsere Sexualität nicht mehr Realität als reine Symbolik steckte. Die Wirkung der schweren Trompeten- und Orgeltöne auf unseren Leib ist eine sehr eigene. Liegt darin das Geheimnis des seltsamen und besonderen Einflusses der Wagnerschen Musik auf einige Naturen? Es ist außer Zweifel, daß die Sexualität unter gewissen Umständen erregt wird angesichts des Todes, und daß vor einer Entscheidungsschlacht die Soldaten wohl noch von sexuellen Reizempfindungen gequält werden, braucht nicht des näheren erörtert zu werden. Todesverlangen und heftiges Geschlechtsverlangen haben dieselbe Wurzel. Die Frage ist, ob der Trompetenschall und Hörnermusik des Schlachtfeldes, besonders früherer Zeiten, nicht unbewußt beabsichtigte, durch Reizung des Sexualtriebes auch den Mut zum Töten zu steigern. Stierhörner und Mondsichel sind in der Hindureligion so eng verknüpft, sowohl geistig als morphologisch, daß es nicht ohneweiters möglich ist, zu sagen, aus welchen von den beiden die Hörner am Kopfe der okzidentalischen Gewaltigen entstanden sind. Trotz der immensen Bedeutung des Stierhornes, müssen dieselben im Çiwaschen Entwicklungsgedanken von der Mondsichel herstammen, die dem Kopfe des indischen Gottes zu eignen pflegte.

Nicht nur in Indien, sondern auch im südlichen Europa werden metallene Mondsicheln als Amulett getragen, als Schutzwehr gegen den sogenannten »bösen Blick«, d. h. gegen den üblen Einfluß derjenigen Individuen, die Unglück bringen. Jenes Amulett kann also im alten Çiwadienst seinen Ursprung haben. Wenn man die Nähe eines Individuums mit dem »bösen Blick« empfindet, so pflegt man demselben die Hand mit zwei ausgestreckten Fingern, vorzugsweise Zeigefinger und kleinem Finger, entgegenzustrecken, eine Nachahmung der Mondsichel. Und sehr wahrscheinlich wird der bis jetzt rätselhafte, aber in allen Ländern sehr gebräuchliche Ausdruck »Hornträger« auch mit der Mondsichel Çiwas im Zusammenhang stehen, in Anbetracht dessen, daß dieselbe bei diesem Gott sich auch auf seine Lage bezog, wobei eine »verbotene Liebe« mit im Spiele war! Und nun kommen wir zum Kernpunkt jener Liebe. Dieselbe war in doppeltem Sinne eine »verbotene«. Erstens da es eine Liebe war außerhalb der gesetzlichen Ehe. Aber auch – und das ist von größter Wichtigkeit – eine verbotene Liebe der Tochter zum Vater, ein Gegenstand, der bekanntlich ad infinitum in der ganzen Weltliteratur in allerhand Variationen, zwar versteckt, aber hartnäckig aus den dunklen Stellen und Wortverschleierungen hervortaucht. Aber da drängt sich unabweislich der Gedanke auf, daß auch alles, was mit dem Çiwa-Parwati-Komplex zusammenhängt, wie »Hornträgerei«, »Mondsucht«, der »böse Blick« usw. in seines Wesens tiefstem Grunde sich ebensosehr auf die verbotene, dunkle Liebe

der Kinder zu den Eltern bezieht. Denn dessen können wir gewiß sein, daß ein derartiger Mythos wie der Çiwa-Parwati-Komplex in allen seinen symbolischen Teilen in logischem und folgerichtigem Zusammenhang steht. Das wäre ein sehr wichtiger Stützpunkt bei unserer Mythenforschung.

Schließlich sei noch beiläufig erwähnt, daß in mehreren Fällen ein königliches Zepter (phallisches Symbol) in einer Hand mit zwei ausgestreckten Fingern endet (= Hörner eines Stieres oder Mondsichel). Zweifelsohne hängt damit die Sitte zusammen, beim Eidesschwur zwei Finger emporzustrecken. Auch das ist meines Erachtens eine Symbolisierung des Schwurs bei Gott, in casu seinen göttlichen Hörnern. Diese Art des Schwörens ist sogar bei den Indern noch üblich und bezieht sich unzweifelhaft auf den Çiwaitischen Gott.

* * *

Aber . . . es wollte das Verhängnis, daß jene himmlische, edle Liebe, jene jedesmal wiederholten Besuche Parwatis, nicht verborgen bleiben konnten den eifersüchtigen Augen Durgas, der Gemahlin Çiwas. Das war das Ende des Paradieses. Denn die poetische und so tief empfundene Überlieferung erzählt weiter: Wutentbrannt erschuf Durga die Leidenschaft, damit dieselbe Parwati verzehrte. Und so geschah es, daß die in Frieden und in der Furcht Gottes lebenden und koitierenden Geschöpfe Çiwas zerrissen, vernichtet und getötet wurden durch die allzerstörende, unbezwingliche, geil-lüsterne Leidenschaft. Wie eine ansteckende Krankheit zerfraß dieselbe die Seelen der armen, harmlosen, gottesfürchtigen Menschen und Tiere, wie ein Orkan brachte dieselbe allem Lebenden Tod und Verderben. Der heilige Koitus ad majorem dei gloriam war nicht mehr. Indem sie sich scheu vor dem Lichte Çiwas versteckten, wälzten sich nunmehr die Menschen in niederen, spannungheißen Gelüsten durcheinander. Die heiligen Empfindungen der Fortpflanzung waren verschwunden. Çiwa war für die Herzen der Menschen verloren, nur dem eigenen Körper, dem eigenen Genuß lebte man. Durgas Sieg war ein zu vollständiger gewesen.

* * *

In der Weise ist die Durga durch Eifersucht zur Göttin der Sünde geworden, zur Göttin des Todes und des Schreckens, sie ist die Zerstörerin der göttlichen Erzeugnisse Çiwas, sie verspottet die Zeugungskraft Çiwas. Durga, die voll Entsetzen gefürchtete Kali, typisches Symbol der tropischen Schrecknisse, das Lebensprinzip Çiwas, seine Lebensfreude, sein Wachstum und seine kraftstrotzende Fülle, von Durga gleich systematisch durch Tropenkrankheiten, Seuchen und tropische Naturgewalten wieder zerstört. Der heilige Zeugungsinstinkt Çiwas in der menschlichen Seele von Durga verbildet, verunstaltet, verungeheuerlicht zu niedriger, selbstischer

Wollust, Befriedigung ohne weiteres, die göttliche Zeugungskraft vergiftet zu Blutdurst, Grausamkeit, Leidenschaft und Schande. Durga und Çiwa, Mann und Frau, so gehen sie zusammen, als Einheit der Gegensätze: Çiwa das Leben, das nackte physiologische Leben, der reine Selbsterhaltungsinstinkt, zwar die allererste Lebensbedingung, aber des geistlosen Lebens: wie im Schlafe dahinfließend mit dem Zeitfluß des ewigen Paradieslebens, so wie Çiwa das für seine Geschöpfe beabsichtigt hatte. Ein allein und ausschließlich auf Çiwa gerichtetes Leben, auf Çiwa, der das All ja erschaffen hat, als Äußerungsdrang seiner Schöpferkraft, des Zeugungstriebes, der sich einen Weg nach außen suchte. Leben schenkte er, um in schlaftrunkenem Zustande aufzugehen in heiliger kontemplativer Verehrung, indem es in Frömmigkeit das Opfer der Opfer darbrächte, den heiligen Koitus. Durga dagegen die absolute Selbstsucht, die urerste Bedingung geistigen Lebens, der Urinstinkt des Handelns, die Trägerin der Tatkraft, aber alles im Absoluten, wie dasselbe zum Untergang hinführt den Geschöpfen gleichen Dranges gegenüber. Die absolute Leidenschaft, die zum Entsetzen und zum Tode führt. Durga, der Tod, in welcher Gestalt sie über Çiwa furchtbar den Sieg zu erringen wußte. Çiwa hatte das erste, aber Durga das letzte Wort. Durga, die Göttin der Sinnenlust und des Todes. Ihr Kult war eine Mischung aus Unzucht und Grausamkeit, auf ihren Altären ist das Blut der letzten Menschenopfer geflossen. Der Totenkopf ist ihr vielsagendes Attribut. Ihr Leib ist bisweilen geschmückt mit Schnüren durch blutige Opfer abgeschnittener Köpfe. Sie und nicht Çiwa ist das Prinzip der Zerstörung, des Todes und des Unheils. Die Wildheit der Durgastatuen drückt das alles ja auch unzweideutig aus. Dahingegen gibt es sehr viele Çiwastatuen erhabenster Konzeption. Aber wie so manches zerfließt, so bestand stellenweise bei einigen Bildhauern oder einigen Sekten eine Neigung dazu, in gewissen Çiwabildern die Beziehung jenes Gottes zu Durga, seiner Frau, in mehreren Attributen augenfällig zu machen, derart, daß auch Çiwa dann und wann ein Totenkopfmotiv in seinen Zierden aufweist oder gar eine Schar abgehauener Köpfe. Aber das ist alles sekundärer Art. Ebenso wie Çiwa zufolge seines Verhältnisses zu Parwati die Mondsichel auf dem Haupte trägt, so trägt er zufolge seiner Beziehung zu Durga Attribute der Grausamkeit und des Todes als Ausdruck dieses Verhältnisses. Das verleiht mitunter den Çiwastatuen etwas Fürchterliches, etwas Schreckenerregendes, das eigentlich nicht zu dem Çiwacharakter stimmt, eine Zwitterhaftigkeit, die zu solchen Deutungen verführen könnte. Die abstoßenden Sitten, die nach mehreren Überlieferungen Çiwa zugeschrieben werden, sind allmählich in die Darstellung seines Wesens hinübergetragen worden aus der Durgagestalt. Freilich, wer Pech anfaßt, besudelt sich und üble Nachrede und Zwischenträgerei sind von Haus aus das Charakteristische des Irdischen gewesen.

Ein sehr typisches Attribut Durgas ist die Brillenschlange. Aber auch die ist ein Beispiel, wie die Merkmale der Durga auf Çiwa übertragen worden sind. Die Brillenschlange ist in Indien ein äußerst gefürchtetes Tier, eine Furcht, die nur von der vor Durga übertroffen wird. Aber in der Vorstellung der alten Hindu trug auch Çiwa eine Brillenschlange als Schnur um den Hals. Hier müssen wir vorsichtig sein mit unsrer Interpretation. Zwar ist vorzugsweise die giftige Brillenschlange ein Attribut Durgas, die als ein sehr gefürchtetes todbringendes Tier auch sehr gut zu ihr paßt. Aber die Schlange als solche ist auch anderseits ein bekanntes und allgemeines Symbol des männlichen Geschlechtsorganes, wie die Psychoanalyse festgestellt hat. Jene Rolle hat das Reptil in unsrer Paradieslegende auch. Um des Symbols des sogenannten Bösen willen wird die Schlange von uns Okzidentalen verabscheut. Das Symbol der Zeugung ist uns vorzugsweise ein Symbol der Sünde und des Verstandes. Die Brillenschlange hingegen ist bei den Hindu ein heiliges Tier, gerade weil in ihrer Symbolik dem Lebensprinzip gehuldigt wird. Wir Okzidentale betrachten Gutes und Böses als qualitativ verschieden. Bei den tropischen Weisen ist es eine Frage des Grades, eine Frage des Mehr oder Weniger. Denn sehr deutlich empfindet der Orientale, in casu der Hindu, den anscheinend subtilen Unterschied zwischen dem Zeugungstrieb Çiwas, tatsächlich durch eine gewaltige Kraft vorgestellt und der Durgaschen Liebe. Er empfindet sehr gut die höhere philosophische Bedeutung des universellen Zeugungstriebes, der von ihm als ein göttliches Prinzip angebetet wird, und das Sündhafte der rücksichtslosen Sinnlichkeit der teuflischen Motive der Durga, die ja im Gegensatz zu Çiwa die Zerstörung, den Tod bedeutet. Der Gegensatz Çiwa-Durga auf dem Gebiete der Liebe ist der von Leidenschaft und Sinnlichkeit. In der Wollust steckt allzu sehr der Begriff des Rausches, des Rausches, der in jeder Liebe, das Vonsichwerfen der Welt und die Hinausführung aus dem irdischen Leben, die in jedem Koitus steckt. In jenem Rausche und in jenem Selbstvergessen liegt schon der Todesgedanke, der sich so sehr mit der Durgagestalt identifiziert. So hat schon die Rache Durgas alles Leben durchzogen und schaut schon der Todesgedanke aus dem alltäglichen Koitus hervor, der einmal die von Çiwa geheiligte Glaubenstat war. Da ist nichts mehr zu ändern und die gewöhnliche Praxis der Liebe liegt da auch viel offener und unverhüllter im Verkehr des Alltagslebens als bei uns im Westen. Das einmal von Çiwa geheiligte Liebesleben braucht am allerwenigsten ein Gegenstand der Verborgenheit, noch weniger der Abkehr zu sein. Bei ihnen liegt die Sünde im Exzeß, in der Ausschweifung, im Zuviel. Das Nebeneinander tödlicher Giftigkeit und sexuellen Symbols macht die Brillenschlange bei allen Indern zu einem Tier außergewöhnlicher Bedeutung, indem dieselbe ein abermaliges Bild der Çiwa-Durga-Kombination ist, einer Kombination, die ja das ganze Leben beherrscht. Tod und Sexualität sind

noch immer die beiden Hauptthemata des Lebens und es sind vorzugsweise die beiden, die in der Kunst symbolisiert werden, heute wie früher, sogar im Altertum der ältesten Inder. Vielleicht erblicken wir das nirgends schöner als in jenen alten Hindustatuen. Die altindische Çiwa-Durgareligion war die symbolische Verbindung des höchsten Lebensdranges mit dem Tode; aber eines Lebensdranges, obgleich im tiefinnersten Wesen göttlich und rein und heilig, der sich am typischesten äußerte in heftigster Sinnenlust.

Wollust und Tod: diesen beiden gegenüber verschwindet alles übrige. Durga, die Göttin der Sünde bis zum Äußersten, bis zum Tode: so hatte sie es ja für Parwati gemeint und so muß es die Menschheit leiden.

Nicht ohne Grund sind deshalb ihre Statuen oft schwarz bemalt oder dunkelrot, oder schwarz und mit einem roten Kleid umhüllt. Manches wird versucht, um in ihren Bildern das Finstere und Blutige zu suggerieren. Gegenüber der Sanftmut, der Frömmigkeit, der Keuschheit Parwatis stand die brutale und grausame Wildheit der Durga. Sie war die Schwester Vishnus, anfänglich bildhübsch und von Anbetern umschwärmt. Aber sie forderte, und wurde dabei kräftig von Vishnu unterstützt (Bruder-Schwesterkomplex), daß der Liebhaber sie in einem Kampf besiegen sollte, sonst wollte sie ihn nicht heiraten.

Zu dem Kampfe aber lieh sie von ihrem Bruder die nie fehlenden göttlichen Waffen, so daß immer all ihre Liebhaber besiegt wurden, die sie dann weiter durch ihren Löwen zerfleischen und verschlingen ließ, was ihr einen sexuellen Genuß bereitete. Durga ist der Urtypus des Sadismus. Aus ihrer ganzen Geschichte und ihrer Stelle im hinduschen Tri-theon geht hervor, daß ihre Zerstörungslust im Sexuellen wurzelte. Der Löwe war Durgas Reittier und zugleich mehr oder weniger ihr Symbol, wie der Stier das Reittier ihres Gemahls, Çiwas, war. Oft findet man sie also dargestellt mit einem Löwen oder auf einem solchen Raubtier sitzend.

Nicht umsonst ist Durga denn auch vorzugsweise die Göttin des Sieges. Ihre Anrufung auf dem leichenbedeckten Schlachtfeld ist die Apotheose der Durgaverehrung.

In der psychoanalytischen Literatur ist der Löwe manchmal mit der Sonne identifiziert worden, aber speziell mit der Sonne in ihrer todbringenden Wirkung. Die gelbliche (Gold) Farbe des Löwen, die Mähne ringsum den Kopf, die nur allzu sehr den Strahlen ähneln, wie dieselben bis heute um das Sonnenangesicht angebracht werden, haben den Löwen immer, auch bei uns im Westen, zum Sonnensymbol ausersehen. Aber neben dem Rad, d. i. der Feuerdrehscheibe, der »tjakra«, als Symbol der zeugenden Kraft der Sonne, als Libidosymbol, hat der Löwe als reißendes Raubtier überhaupt die Bedeutung der mordenden, zerstörenden, sengenden Sonne erlangt, der Sonne als eines Todessymbols, in welcher Eigenschaft jenes Tier mithin sich völlig dem Inventar der Hauptgöttin der

Hindus einordnet, der Göttin der sengenden und tötenden Liebe, der schrankenlosen Sinnlichkeit, die auf die Zerstörung dessen hinausgeht, was Çiwa in Lebensliebe erschuf.

Auch über der ganzen Durgafigur liegt etwas Paradoxes. Gegenüber Çiwa, dem Mann, dem schwerbewaffneten Helden, dem Lebenerwecker, verwirrt es, daß Durga als Weib, als Mutter sogar die Geschöpfe durch ihre Schrecknisse in ihrem Banne erhält, und rührt uns die große Furcht, mit der sie die Herzen der Inder aller Zeiten erfüllt hat und noch erfüllt, sogar die jetzigen Mohammedaner des indischen Archipels hegen noch immer Ehrfurcht vor ihr und unterlassen nicht, ihrer zu gedenken und sie zu ehren, so viele Jahrhunderte sie schon über die alte Religion hinaus sein müßten. Der Mohammedanismus hat den Hinduismus nicht vertreiben können und auch jeder Buddhist trägt in seines Herzens Innerem noch immer den lebendigen Hinduismus mit sich herum. Kann das nicht zurückzuführen sein auf den hohen symbolischen Wert jener ursprünglichen Religion, eine Symbolik, die – wenn man sich auch nicht mehr unmittelbar bewußt zu derselben bekennt – dennoch einen unverkennbaren Widerhall findet im Herzen eines jeden Religiösen. Nicht am wenigsten auch steckt in der Durgafigur, die einen so gewaltigen Eindruck auf fast alle Orientalen macht, eine Symbolik höchsten Lebenswertes. Beim ersten Anblick mag der Schrecken, den jene Frau und Mutter verbreitet, entsetzen und verwirren, dennoch findet sie ihre Grundlage in einer Auffassung des Mutterbegriffes, der auf Grund dessen, was uns die psychoanalytische Forschung aus Mythen, Legenden und Überlieferungen offenbart hat, augenscheinlich auf dem Grunde des seelischen Lebens aller Menschen gehegt wird. Gegenüber dem Manne, der Geber ist, der Aktive, der Tätige; gegenüber dem Vater, der die Kinder in die Welt hinaussendet, der das Leben über die Erde verbreitet, steht die Frau und Mutter mit ihrem Gefühle der Erhaltung; die Mutter versucht, die Kinder unter ihren eigenen hütenden Flügeln zu behalten, so lange es eben geht, hegt sie dieselben an ihrer Brust, in inniger Umarmung, als ob sie sie nur widerwillig aus ihrem Schoße freigegeben hätte; im Gegensatz zu dem Manne, dem Schöpfer, verkörpert die Mutter die Tendenz, die fortgezogenen Kinder wieder in ihrem Schoße zu versammeln. Die Weltenmutter versucht, die Kinder wieder unter eine Hut zusammenzubringen, in die Ruhe der »Idealfamilie«, frei von Expansions- und Lebensdrang . . . Das ist der Tod.

Der Tod war immer und ist jetzt noch die Rückkehr zum Mutterschoße. Der Mutterschoß ist immer der vielbesungene, ideale, sehnsüchtig verlangte Ruheplatz gewesen. Die Mutlosen, die vom Leben Zermürbten sehnen sich danach, das Haupt in diesen Schoß zu legen. Da, bei der Mutter, ist endlich der Trost für alle Mühsale und Enttäuschungen des Lebens. Der Mutterschoß ist der letzte Ruheplatz für das müde Haupt und nach dem Mutterschoß sehnt sich

der Hochbetagte. Ist das nur bloße Symbolik? Oder ist es ein im Unterbewußten bis ans Lebensende fortbrütender, zu höherer Poesie sublimierter Inzestgedanke? Gewiß aber ist, daß der Inzestgedanke dem Tode nie fern gestanden hat und daß die Inzestfurcht durch Todesfurcht symbolisiert zu werden pflegte und umgekehrt. Beide Begriffe decken sich in der Unbestimmtheit des Unterbewußten der menschlichen Seele.

Der Mutterschoß ist es, woraus das Leben aus einem geheimnisvollen Unbekannten entstanden ist, wozu das Leben wieder zurückkehrt. Wie die Erde das Leben geboren hat und das Leben wieder in ein Grab aufnimmt, ebenso ist der Uterus, der das Leben geboren hat, auch wieder das Grab, wohin das Leben zurückkehrt. Denn wir müssen ja wohl in Betracht ziehen, daß in den Anschauungen aller Völker und bei uns z. B. noch das ganze Mittelalter hindurch, und wer weiß bei wie vielen Ungebildeten heutigentags noch, die Ansicht herrscht, daß die Frau keine integrierende Rolle spiele bei der Bildung des Lebenskeimes. Der Uterus wurde immer als ein Raum betrachtet, wo das Leben Gelegenheit sich zu entwickeln hätte, aber das Leben selbst steckte nur im Sperma. Der Erguß des Samens sei an sich der Schöpfungsakt, der nur dem Manne eigne. Die Frau sei nur die Erde, wo der männliche Same die Gelegenheit finde zu sprießen. Der Frauenleib hatte dabei die Rolle der Erde, wo der Same hineingestreut wird; die Erde verschaffte die Nahrung und den Wurzelboden der Pflanze, aber das Leben steckte ausschließlich im Samen. Der Mutterschoß war das Grab, das der Mann jedesmal mit neuem Leben befruchtete. Die Frau war der passive Teil, in dessen Schoß das Leben wieder zurückkehrt, wie die Sonne aus dem Meere geboren wird und wieder ins Meer zurücksinkt und so wie die Pflanze aus der Erde hervorsprießt und sich wieder mit der Erde als Humus vermengt. In der Weise konnte die Frau und Mutter Symbol des Todes und des Grabes alles Lebendigen sein, ohne daß sie Teil hätte an der Lebensspendung, die ausschließlich ein Akt des Mannes sei. Die Mutter ist also augenscheinlich nicht die »Spenderin«, sondern dahingegen die »Nehmerin« dessen, was der Mann gegeben hat. In der Weise nimmt es nicht Wunder, daß man in Durga das Symbol des Todes und des Grabes gesehen hat, die beide nun einmal im wirklichen Leben mit Furcht und Schmerzen und Schrecknissen verbunden sind. So ist im Grunde der Seele das Bild der Mutter mirabile dictu zum Bilde des Todes geworden. Das Bild der Mutter wird in erster Linie zum Bilde der Todesmutter und so konnte die todbringende Giftschlange, die sich um den Hals der Durga windet, das Symbol des Mutterbegriffes werden, und dessen, was überwunden werden muß, wenn man das Leben behalten will: die Schlange, welche die Brust zerfleischt, muß ausgeworfen werden, damit man in sozialem Sinne »Mann« oder »Frau« werden könne! Es ist dieselbe Schlange, die im Paradies Adam und Eva in ihren Windungen verstrickt hielt.

Wenn Gott die Absicht gehabt hätte, Adam eine wirkliche »Ehefrau« zu geben, hätte er ja schleunigst einen zweiten Menschen erschaffen. Ich glaube, daß wir in der Geburt Evas aus dem Leibe Adams vielmehr zu erblicken haben, daß Eva die Tochter Adams gewesen sei, und daß Gottes strenges Verbot die fleischliche Gemeinschaft zwischen Adam und seiner Tochter gegolten habe, ein Verbot, das plausibler ist als das in der biblischen Erzählung erwähnte und wodurch die ganze Paradieslegende »psychologischer« und weniger gesucht wird. Es sei darauf hingewiesen, daß sich in dieser Hinsicht wieder ein merkwürdiger Zusammenhang ergibt zwischen der biblischen Erzählung und dem Çiwa-Parwati-Komplexe. Denn wie in diesem Aufsatz schon früher erwähnt ist, war ja Parwati die Tochter Çiwas. Das erste Inzestmotiv in der indischen Überlieferung war das zwischen Vater und Tochter!

Das erste Inzestmotiv der biblischen Überlieferung spielt meines Dafürhaltens ebenso zwischen Vater (Adam) und Tochter (Eva). Diese Übereinstimmung läßt sich nicht ohne weiteres negieren. Die enge Wechselbeziehung zwischen göttlichen und menschlichen Handlungen ist in der allgemeinen Mythologie eine sehr bezeichnende. Der Mensch hat sich da immer mit der Gottheit identifiziert. Bei den Kommentatoren besteht eine Neigung, Adam als Hermaphroditen zu bezeichnen, aber so eng brauchen wir uns nicht an den Buchstaben der Genesislegende zu halten. Jene ganze Paradiesgeschichte ist nur eine symbolische Darstellung, worin bloß das Verhältnis zwischen Vater und Tochter beleuchtet wird. Der Zusammensturz des Paradieses findet das Seitenstück in dem Zusammenbruch des glücklichen Lebens des Ödipus. Und versuchen wir nun noch eine Stufe hinunterzusteigen, um aus der tiefsten Tiefe der Seele den Urgedanken des Mutter-Todesbildes hervorzuholen, so glaube ich darin den offenbar unverwüstlichen Liebesbund zwischen Mutter und Sohn zu erblicken. Obgleich das Pubertätsritual anscheinend zur Genüge mit dem Inzestverlangen abgerechnet hat, so brütet letzteres im Verborgenen weiter. Wenn der Lebensabend naht, wenn alles vom Leben gekostet und gewertet worden ist, so erweisen sich dem tiefen Instinkte alle Lieben als zu leicht befundene gegenüber derjenigen, die einmal die Jugend ganz erfüllt hatte. In dem Maße, als der Lebensabend den regulierenden, diplomatischen und sozialempfindenden Verstand umnebelt, in eben dem Maße scheint jene unverwüstliche Urliebe zur Mutter wieder zu erstarken. Im Schlafe (im Traum) ist jenes Verlangen immer zeitweilig realisiert, um durch den erwachten Verstand wieder vernichtet zu werden. Der Schlaf ist aber bloß ein besonderer Fall, ein zeitweiliger Tod.

Was im Traumzustande zeitweilig erlebt wird, wird schließlich seine Erfüllung im Tode finden. Was im Schlafe durch das Erwachen immer wieder zunichte wird, wird im ewigen Tode erreicht oder umgekehrt: bedeutet der Tod mithin die endliche Erfüllung des Liebeverlangens zur Mutter. Das tiefste unbewußte seelische

Verlangen des Menschen, besonders des Menschen vor vielen Jahrhunderten, hat den Inzestgedanken mit dem Todesgedanken identifiziert und mithin den Tod als eine Rückkehr zum Mutterschoße betrachtet und folgerichtig das Inzestverlangen zur Mutter als ein Verlangen nach dem Tode und umgekehrt.

Das liebliche Mutterbild wurde mithin auch ein Bild des Todes, die Mutter die Feindin des Lebens. Es ist nicht das erstemal, daß man sich in der psychoanalytischen Deutung dem Paradoxon gegenüber befindet. Aber diese Analysen beleuchten auch das Wesen des Paradoxons, als des Gegensatzes, der da vorliegt zwischen Bewußtem und Unbewußtem. Im Paradoxon fühlen wir den Gegensatz zwischen dem Bewußten und demjenigen, was verdrängt wird. Der Konflikt, der im Paradoxon als einer intellektuellen Spielerei liegt, ist der Konflikt, der auch in der Kultur liegt, der Konflikt, der das Leben in so seltsame, unergründliche Rätsel zu hüllen scheint, viele Leben verdüstert und sogar vernichtet. Im Paradoxon dämmerlichtet die Ambivalenz durch die Zensur hindurch. Das Paradoxon mit dem geistreichen und hübschen Gesichte, dem Lächeln und der Intellektualität ist die literarische Form der Sphinx, der unbegriffene Konflikt zwischen Seele und Verstand.

Sehr bekannt sind jene Durgabilder, wo die Göttin auf einem Stier (Çiwa) steht und mit der Linken aus dem Kopf des Tieres roh ein Kind an den Haaren hervorzieht, indem die Rechte eine Waffe bereit hält. Hierin ist deutlich ausgedrückt, daß Çiwa tatsächlich der Lebenspender ist, aber Durga diejenige, die das Leben roh und mit Schmerzen an sich reißt, was den Tod bedeuten will. Derselbe Gedanke unterliegt auch der grausamen Tat Durgas der Parwati gegenüber. Parwati selbst hat nie das Kind, das sie im Schoße trug, geboren (siehe unten). Darin soll meines Erachtens auch ausgedrückt werden, daß es speziell Çiwa ist, der das Leben schenkt, welches Leben von der Durga fortgerafft und in ihren Schoß übergeführt wird.

Und wie dachte man sich denn die Folgen des befruchtenden Koitus? Genau wie man das in der Erde beobachtete. Der Samen fault und aus der Fäulnis blüht das neue Leben hervor, die fruchtbarmachende Wirkung tierischer Düngerstoffe mit ihrer Fäulnis und ihrem Gestank war eine Stütze für diese Auffassung. Ähnlich machte im Uterus das Sperma, dem allgemeinen Glauben nach, einen Fäulnisprozeß durch und aus der Fäulnis entstand der Geruch des neuen Lebens, das Kind. Aus der Fäulnis des Grabes entsproß nun wieder das neue Leben. Und ebenso ist bis auf den heutigen Tag das Grab zugleich auch der Weihrauchkessel der Wiedergeburt. So wurde auch für Durga, neben ihrer Verehrung als Todesgöttin, zugleich das Ritual der Wiedergeburt befolgt. Im Menschenopfer haben wir das Ritual des Todes zu erblicken, aus welchem Tode freilich das neue Leben hervorgehen sollte. Alles sah man ja mit Augen, wie es degenerierte, mit dem Alter ging ja auch die Bil-

dung, gingen die Gedanken zurück, man wußte früher, ebenso wie heute, daß schließlich eine alte Kultur, ein ancien régime, als veraltet fortgeworfen werden mußte, um wieder neugeboren zu werden. Das große Mittel der fortschreitenden Bildung ist die Wiedergeburt. Den Begriff der Wiedergeburt empfand man früher sowohl in seiner engeren Bedeutung des Persönlichen in einem Leben im Jenseits, als in der weiteren eines allgemeinen Naturgesetzes. Aber ohne Tod keine Wiedergeburt. Und im rituellen Menschenopfer (später Tieropfer und noch später ein Opfer von Gewächsen oder Früchten) symbolisierte sich das ganze Volk seine Verjüngung zur Verhütung der Degeneration. Das Menschenopfer symbolisierte den Massentod des Volkes, woraus es wieder neu-gekräftigt, verjüngt, erstarkt hervorgehen sollte. Und das Blut der Opfer war zugleich Sperma der Wiedergeburt. Das Blut hat sich bei der psycho-analytischen Forschung immer als Spermasymbol nachweisen lassen. Das Blut der Opfer wurde in einen Napf aufgefangen und aus dem Napfe konnten sich die Umstehenden mit dem Blute einschmieren und es sogar trinken oder aber das Blut wurde von den Priestern auf die betende Menge gesprengt. Der Napf war Symbol des Uterus, das Blut war der lebenweckende Same und das ganze Ritual wieder Symbol der Wiedergeburt.

Dieselbe Handlung und dieselbe Symbolik treffen wir auch in unsrer Taufe an. Ich möchte die Frage aufwerfen, ob unser Taufritual nicht ein Überrest der alten Menschenopfer sei, und ob die Kreuzigung des Christus statt einer Hinrichtung nicht eine zeit- und kulturgemäße Variante des Totenopfers mit dessen Blutausguß wäre. Jedenfalls hat die christliche Mystik ein formelles Menschenopfer daraus gemacht. Es gibt alte Gemälde, auf denen das aus der Seitenwunde des Heilandes strömende Blut mit weihevoller Gebärde in einen Napf aufgefangen wird, und noch immer wird es beim Abendmahl getrunken. Und ist das Blut der Märtyrer nicht immer der Same der Kirche gewesen? Und so glaube ich auch, daß wir die grausame Tat der Durga, die sie an der Parwati vollzog (siehe unten), als Symbolisierung der Wiedergeburt zu betrachten haben. Die aus dem Schoße Parwatis herausgeschnittene und in den Schoß der Durga hinübergeführte Frucht bedeutet meines Dafürhaltens das Versenken des Lebens in das Grab, daß hier nicht die Frucht, sondern Parwati stirbt, ist nur eine Verschiebungsform, aber aus dem Uterusgrabe der Durga werden wir bald das neue Leben geboren werden sehen. Wir haben aber noch den letzten und wichtigsten Schritt zu tun und die unterste Schichte des Wiedergeburtsgedankens zu suchen. Wir haben konsequent einen Gedanken durchzuführen, der einige Seiten früher, mit Bezug auf die Todessymbolik der Mutter (des Mutterschoßes), vorgebracht wurde. Die Rückkehr zur Mutter im Schlafe (Traume) vernichtet sich beim Erwachen, im Erwachen wird der Inzestgedanke vernichtet. Schlaf ist ein besondrer, zeitweiliger Fall des Todes. Was im Schlafe zeitweilig vor sich geht, wird im

Tode zum Ereignis, d. h. der Tod ist die endgültige Rückkehr zur Mutter (zum Mutterschoße). Doch was das »Erwachen« dem Schlafe ist, ist die »Wiedergeburt« dem Tode. Aber dann besagt im tiefsten Wesen die »Wiedergeburt« (wie das »Erwachen«): die Vernichtung des Inzestgedankens. Und die »Wiedergeburt«, wie dieselbe in Ritualien und Mysterien früherer und späterer Zeit dargestellt wird, ist wahrscheinlich, sei es als Seitenstück, sei es als Kern der Pubertätsritualien gemeint und als endgültige Überwindung des Inzestverlangens nach der Mutter.

* * *

Die Wut Durgas stieg bis auf den Siedepunkt, als sich herausstellte, daß Parwati ein Kind von Çiwa bekommen sollte; war doch Durga selbst ihrem tödlichen und zerstörenden Wesensprinzip zufolge unfruchtbar und da sollte sie sehen, wie ihr höchstes Sehnen bei ihrer Rivalin sich erfüllte. Sie wußte Parwati schlafend zu überfallen und ihr die noch junge Frucht aus dem Leibe herauszuschneiden und dieselbe in ihren eigenen Schoß hinüberzupflanzen. Strotzenden Bauches, indem sie sich ihrer Schwangerschaft rühmte, gab sie Parwati dem Spotte aller Himmlischen preis. Die arme Nymphe verblutete und starb, ein Segensgebet für ihr gestohlenes Kind auf den Lippen.

* * *

Noch einmal müssen wir auf die Mondsymbolik zurückkommen. Der Hohn Durgas war, daß ihr strotzender, schwangerer Bauch die Stelle der symbolischen Parwati am blauen Himmel einnehmen werde; stolzerfüllt ließ Durga ihren Bauch in den klaren Tropennächten erglänzen. Der Vollmond mit seinem seltsamen sexuellen Zauber und Suggestionen ward zum Symbol des befruchteten, geschwollenen Bauches, eine Auffassung, die heutigestags in Indien noch eine allgemeine ist; wird doch das Wachsen des Mondes allgemein als Symbolisierung des befruchteten, schwangeren Bauches betrachtet. Man spricht von einem schwangeren und vom sterbenden Monde. Auf die abmagernde, sterbende Parwati folgt der wachsende, schwangere Bauch der Durga. Die Furcht vor der Zauberkraft des Vollmondes in Indien steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Durga-Parwati-Legende, einer Legende, die, obgleich die wiederholte Betonung überflüssig ist, ihren Ursprung nicht am Himmelsgewölbe gefunden hat, sondern eine Spiegelung desjenigen ist, was in den dunkelsten Winkeln der eigenen menschlichen Seele gärt und siedet.

* * *

Und Durga gebar tatsächlich einen Sohn . . . ein Kind mit Elephantenkopf. Die schöne Frucht Parwatis, durch die schlechte Art Durgas zu einem Ungeheuer vergiftet, wie war es anders möglich.

Aber das Ungeheuerliche steckte bloß im Äußeren. Dem Innern nach war das Kind ein würdiger Sprosse einer so vortrefflichen Mutter, wie die Parwati eine war. Allmacht, Weisheit und Liebe sind das Wesentliche dieses Sohnes. Als der Gott Ganeça ist er zum weisen Helfer der Menschen geworden und hat die große Liebe und Verehrung der winzigen Geschöpfe zu erringen gewußt. Denn Ganeça wurde die Rettung für die Menschen, die daran waren, durch das Çiwa-Durga-Regiment vernichtet zu werden. Etwas vom Gifte des Leibes der Durga hat dem jungen Gott sein Gepräge aufgedrückt: der Elefantenkopf, das äußere Symbol des Durgaschen Wollustprinzips. Der Rüssel ist unverkennbar das Symbol des männlichen Geschlechtsorganes, eine Variation des Schlangenthemas.

Es sei hier noch beiläufig die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt, daß der Elefantenkopf Ganeças wieder den Dreizack zum Ausdruck bringt, und zwar die beiden Stoßzähne (Testikel) mit dem Rüssel (als Penis) dazwischen in der Mitte, und daß die Dreizackfigur am Kopfe Ganeças von den Hindus auch gewiß als solches betrachtet wird, wie es gewisse Relieffiguren als Ornamente alter Tempel beweisen, wobei nichts anderes dargestellt ist außer den beiden Stoßzähnen (niederwärts gerichtet, also keine Hörner) mit dem aufgerichteten Elefantenrüssel in der Mitte. Dieses Rüssels, voll sexueller Symbolik, wegen, hat die Phantasie der alten Inder Ganeça den Elefantenkopf zuerteilt. Die verstandesmäßige, physiologische »Erklärung« dieser Monstrosität wurde damit als erbracht erachtet, daß die Säfte Durgas eine vergiftende Wirkung gehabt hätten, aber es ist auch nicht unmöglich, daß eine Äußerung einer bis auf unsere Tage herrschenden Ansicht vorliegt, daß die Frucht einer verbotenen Liebe ein Tier zu sein pflege, wie die Hunde und Ferkel unsrer mittelalterlichen Ehebruchliteratur. In Indien zieht der Glaube andre Tiere in derartigen Fällen vor, obgleich auch da Hunde und Schweine eine Rolle spielen. Namentlich treten letztere auf bei verbotenem Umgang von Eltern und Kindern und es ist wahrscheinlich, daß gerade das der Grund ist, weshalb besonders Hunde und Schweine bei den Orientalen als »unreine Tiere« betrachtet werden.

In allen typischen Ganeçaskulpturen steckt der Rüssel in einem Napf, den die linke Hand der Statue hält. Jener Napf ist ein Symbol des weiblichen Geschlechtsteiles. In dieser Hinsicht ist die Ganeçafigur, wie sie sich unseren Augen darstellt, eine Symbolisierung des Geschlechtsaktes, aber in dem Bilde geheiligt durch das Gemüt und den Verstand des Gottes, durch die Liebe und die Weisheit, wie das alles sich auch in der großen Ruhe, die alle Ganeçabilder atmen, ausspricht. In dieser Kombination ist die Ganeçakonzeption der glänzendsten und sinnreichsten eine, die der menschliche Geist erdacht hat.

Die Sexualsymbolik des Rüssels Ganeças ist völlig unverhüllt bei jenen Statuen des Gottes, die relativ selten und hohen Alters

sind, dargestellt; vielleicht vertreten dieselben eine Vorphase des später usuell gewordenen Weihrauchnapfes. Und zwar sind es jene Statuen, wo Ganeça eine weibliche Gestalt neben sich hat, in deren Vulva der Gott seinen Rüssel gesteckt hat. Mit der Zunahme der »Bildung« aber, war man genötigt, zum Symbol seine Zuflucht zu nehmen, und zurzeit machen sich die Ganeçastatuen mit dem Rüssel in dem Weihrauchnapf auf allen öffentlichen Plätzen und in den zimperlichsten holländischen Salons breit. In ihrem tiefinneren Wesen hat die Symbolik überhaupt einen köstlichen Humor! Bei anderen Ganeçastatuen hält die Frau mit ihrer Rechten den stark erigierten Penis des Gottes, indem ihre Linke eine Lotosblume hält. Bei Statuen eines späteren Zeitalters aber sehen wir dieselbe Kombination, freilich mit einem kleinen Unterschied: die rechte Hand der Frau hat da eine viel keuschere Haltung und hält eine kleine Keule die selbstverständlich nichts andres ist als ein Lingam, das Çiwaitische Phallussymbol.

Über die Elefantenköpfigkeit des Ganeça sind selbstredend im Laufe der Jahrhunderte mehrere Mythen und Legenden entstanden, deren einige noch kurz Erwähnung finden werden, nicht zum wenigsten der gelungenen Tatsache wegen, daß diejenigen, die an erster Stelle für Ganeças Dasein verantwortlich sind, eine verschiedene Erklärung geben! Çiwa, der Vater selbst also, erzählt die Geschichte wie folgt: Eines Tages gingen Parwati und er in seligem Liebesgetändel auf den Abhängen des Himalaja spazieren, als sie plötzlich zweier Elefanten ansichtig wurden, die in höchster Wollust den Paarungsakt vollzogen. Die Leidenschaft schien in solchen wilden Flammen um die beiden Tiere zu lodern, daß beide Spazierende dadurch in große Rührung und Erregung gerieten und glaubten, daß sie da mit einem Male, in der Heimlichkeit der dunkeln Wildnis, ein den Göttern sowie den Menschen verborgenes Gesetz entdeckten, und zwar, daß man Elefant sein müsse, damit man die Wollust des Koitus in höchster Potenz auskosten könne.

Die Erregung machte sie das nämliche wünschen. Und Çiwa der allmächtige Gott, verwandelte sie beide, sich selbst und Parwati, in Elefanten, worauf die Begattung stattfand. In der Weise erklärte Çiwa, daß seine Geliebte einen Sohn mit Elefantenkopf in ihrem Schoß trug, der später von der Durga geboren werden sollte.

Aber Parwati gab eine andre Darstellung der Geburt. Sie erzählte, daß als sie in aller Stille ihren Bußübungen obgelegen habe und dadurch die Liebe Çiwas habe gewinnen wollen, der Gott es bemerkt und ihr Verlangen habe erfüllen wollen, indem er da in der Gestalt eines jungen Elefanten ihr genaht sei. Denn Parwati war gottesfürchtig und der Keuschesten eine und hatte sich anfänglich den allzu stürmischen Werbungen Çiwas entzogen. Als junger Elefant kam er aber ganz harmlos in ihre Hütte aus Baumblättern und sie liebkoste das Tierchen und streichelte es. Und da erzählte Parwati, wie das Tier nach und nach, ohne daß sie sich etwas dabei

gedacht hätte, seinen Rüssel in ihre Vulva hineinzuschmeicheln gewußt habe, und daß in der Weise, ohne daß sie etwas geahnt hätte, die Schwängerung sich vollzogen habe. Aus dem Grunde bekam ihr Sohn einen Elefantenkopf.

Ganeça, der Göttliche mit dem Elefantenkopf, gab selbst eine völlig abweichende Erklärung seiner monströsen Gestalt und diese Erzählung ist für den Psychoanalytiker zweifellos am interessantesten, denn unter anderem Namen und ganz anderen Bedingungen ist dieselbe von höchster Wichtigkeit für die Psychoanalyse geworden. Da Ganeça von der Durga geboren worden war, war er völlig normal. Damit er, noch ein Jüngling, seiner nächstens zu erfüllenden Aufgabe eines Gottes über die Menschen, die Tiere und die Pflanzen der Erde gewachsen sei, stieg er vom Himmel herunter und wandelte viele Jahre lang unter den Geschöpfen in der Gestalt eines Einsiedlers oder Bettelmönches.

Eines Tages durchstreifte er die Wildnis und entdeckte voller Rührung einen kleinen See, in dem eine bildhübsche junge Frau badete. Als er sich aber an sie heranmachen wollte, tat sie spröde und floh in ihre Hütte. So stand er vor ihrer ärmlichen Wohnung und erschöpfte sich in Liebesklagen, bis er endlich des hohen Vorrechtes gewürdigt wurde, daß er in ihre tiefsten Heimlichkeiten eindringen durfte! Weder er noch sie hatten einander wieder erkannt. Kannte sie ja ihren Sohn Ganeça nicht einmal, der vor der Zeit von der Durga ihrem Schoße entrissen worden war, und gleich wenig kannte er seine eigentliche, leibliche Mutter Parwati. Seit dem Tage kehrte er aber jedesmal zu ihr zurück, und wenn sie sich schlafen legte, stand er Wache vor ihrer Klause. Bis eines Tages ein Mann, den er nicht kannte, sich heranschlich und Einlaß begehrte und höchst verwundert und aufgebracht war, als der Wächter weigerlich blieb, obgleich der Unbekannte als Ehegatte den Zutritt verlangte.

Auch die beiden Männer erkannten einander nicht wieder. Es war Çiwa, der in der Verkleidung seine Frau oder, wenn man will, seine Geliebte besuchen wollte. Er erkannte seinen Sohn nicht wieder in der Klausnergestalt, noch erkannte Ganeça seinen Vater! Es kam tatsächlich zum Kampf, wobei Çiwa dermaßen von seinem Sohne durchgehauen wurde, daß er mit blutendem Kopfe das Hasenpanier ergriff!

So weit können wir sagen, daß es sich um eine reine Ödipusgeschichte handle. Der Schluß ist aber einigermaßen verschieden, denn wir befinden uns ja hier unter Göttern. Als Çiwa erkannte, daß der Wächter ohne besondere Waffen unüberwindlich war, ging er nach seiner Wohnung und holte die nie fehlende Tjåkrå, die scharfkantige Wurfscheibe. Er kehrte zurück und warf dieselbe nach dem Wächter und schnitt ihm den Kopf ab, der fortrollte und in der Tiefe des Sees verschwand. Erst als Çiwa zu der Parwati eingetreten war, wurden sie sich aus ihren beiderseitigen Erzählungen

klar darüber, daß der Enthauptete ihrer beider Sohn war. Da befahl Çiwa in seiner Verzweiflung seinem Diener, er solle gehen und ihm den Kopf des ersten Lebendigen bringen, das er begegnen sollte und wenn es ein Gott wäre! Und siehe, der Zufall fügte es, daß es ein Elefant war, ein Elefant mit einem Zahn. Den Kopf brachte Çiwas Diener seinem Herrn, der denselben auf den Rumpf seines Sohnes setzte und zugleich ihn als Gott proklamierte, den jeder, der der Hilfe bedürfen sollte, anbeten sollte. Çiwa schenkte ihm große Gewalt über die andren Götter, so daß diese seinen Bitten nicht widerstehen konnten. In der Weise wurde der elefantenköpfige Ganeça der Gott der größten Macht, nächst der seiner Eltern. In den Werken der Skulptur wird er dargestellt mit einem ganzen Stoßzahn und einem gebrochenen. Demgemäß trägt er auch stellenweise den Namen »Ekadanta«. Als Vyasa die Mahabharata dichtete, war Ganeça sein Sekretär, der das Diktat mit dem einen Zahn aufschrieb.

* *
*

Nach allem, was vorher über die Geschichte Ganeças und seiner Mutter mitgeteilt worden ist, bietet die Tatsache, daß Ganeça den einen Zahn hat, psychoanalytisch keine Schwierigkeiten dar. Es bestehen über die Tatsache mehrere Auffassungen. Die am allgemeinsten verbreitete im Munde der volkstümlichen Überlieferung ist die, daß, als der Diener Çiwas dem Elefanten den Kopf herunterhieb, einer der beiden Zähne gebrochen sei. Eine andere zweifelsohne authentischere Auffassung in einem der ältesten Sanskritgedichte stellt die Ursache der Einzähnigkeit in jedenfalls durchsichtigerer Weise dar. Parwati, Ganeças Mutter, geriet einmal auf Erden in der Nacht in einen Wortstreit. Auf den Lärm steckte Ganeça, der im Himmel war, den Kopf durch die Wolken, um zu sehen, was los sei. Wegen der nächtlichen Dunkelheit waren da bloß Ganeças beide glänzende Zähne als Mondsichel am Himmel sichtbar. In ihrer Aufregung ergriff dann Parwati einen Stein und warf denselben nach ihrem Sohne, traf einen der Zähne und derselbe zerbrach. Hier ist es also die Mutter Ganeças selbst, die ihm die Verletzung beibringt. Ich glaube, daß wir zuversichtlich sagen können, daß die Einzähnigkeit ein Kastrationssymbol sei, das auf das blutschänderische Verhältnis zwischen Ganeça und seiner Mutter anspielt. Die psychoanalytische Literatur bietet in bezug auf Inzestmotive mehrere Beweise für eine derartige Auffassung. Freilich, meines Erachtens ist das Abhauen des Kopfes Ganeças im Kampfe mit Çiwa, als Hüter der »Grotte« seiner Mutter, auch schon eine Symbolisierung der Kastrierung. Die Beschneidung, die die Kastrierung symbolisiert, geschah früher aller Wahrscheinlichkeit nach durch die Mutter selbst, unter Befolgung besonderer Ritualen. Sie redete dabei ihren kleinen Sohn als »Blutbräutigam« an (d. h. Bräutigam eigenen Blutes), womit das Inzestverhältnis, das in dem

Grunde der Seele zwischen Mutter und Sohn besteht, betont wurde, und damit auch der Zweck der Beschneidung, die eine verhüllte Kastrierung ist, aufgedeckt wurde. Die Beschneidung durch die Mutter enthielt also eine Strafe und Vernichtung des sündhaften Bandes, wenigstens ein Hindernis des Inzestaktes. Als höchstes »Memento« spricht sich das also im Ganeçabilde aus, das sowohl durch seine »Einzähnigkeit« wie durch seinen Elefantenkopf eine Warnung ist vor der Strafe der Inzestneigungen. Und die Symbolik spricht noch prägnanter durch die Tatsache, daß Ganeça immer als Kind dargestellt wird. Es wäre nicht unmöglich, daß der Kindhabitus in sehr enger Beziehung stünde zu den deutlichen Kastrierungssymbolen der Ganeçastatuen, so daß man da schon annehmen müßte, daß eine der Hauptabsichten der alten Inder bei der Darstellung Ganeças, wie sie dieselbe ausgeführt haben, ihren Schwerpunkt im Inzestmotive hätte, das so fest im Boden unserer Seele gewurzelt erscheint. In der Betrachtung des Kindbildes, das Ganeça ist, steigt der Mensch, der Hindu in die Tiefe seiner früheren Erinnerungen hinab, seines früheren Glückes. In der Jugenderinnerung wurzelt der Glaube an ein Paradies, in der Jugenderinnerung weilen die seltsamen, unbestimmten Wonneträume, die Träume der Urliebe, die im kindlichen Herzen schlummert. Daß jene Träume so sehr oft Variationen des Inzestmotivs sind, wäre in wundervollem Einklang mit dem Kindhabitus und der Inzestsymbolik der Ganeçastatuen.

Aber neben der Versenkung in eine Vergangenheit verlorenen Glückes, die auch im Christuskindlein ihre tiefe Bedeutung erlangt, suggeriert das Kind auch die Überwindung eines unglücklichen Heute in der Symbolisierung des Gedankens der Wiedergeburt. Nicht umsonst wird in der Geschichte Ganeças nachdrücklichst betont, daß, nachdem Çiwa ihm seinen Kopf (sei es auch ein Elefantenkopf) zurückgegeben hatte, gleichsam zur Vergütung alles erlittenen Unrechts und des erlittenen Todes, der himmlische Vater allen Göttern und anderen Himmelbewohnern, aber auch allen Menschen verkündet, daß Ganeça hinfort mit höchster Macht bekleidet sein wird, daß jeder Ganeça anbeten soll und anrufen, um Beistand zu erlangen, denn kein himmlischer Gott dürfe je eine Bitte Ganeças abschlagen. In der Weise ist Ganeça zum universellsten Gott der Hindugötterwelt geworden und in der wesentlichsten Bedeutung besagt das, Ganeça sei geworden alle Götter zugleich, und namentlich ein Abbild Çiwas und Durgas. Was in den anderen Göttern einzeln vorhanden ist, gelangt in Ganeça zur Gesamteinheit. In Ganeça, dem Kind, dem Sohne, gelangen die Eigenschaften der Eltern, aber auch des ganzen Vorgeschlechts zu höherer Einheit, und in diesem Sinne mithin auch zu höherer Vollkommenheit. Das ist der tiefere Sinn, der in jedem Gedanken einer Wiedergeburt liegt: eine bessere und höhere und geistig mächtigere Wiedergeburt, sowohl in der Wiedergeburt des Individuums als

auch des ganzen Volkes und in letzter Instanz der ganzen Menschheit, hierin liegt auch die tiefere Bedeutung des Christuskindleins. Dieser Gedanke ist in der Ganeçageschichte, und eben deshalb auch in den Ganeçastatuen zur äußersten Konsequenz gebracht. Dadurch ist die Ganeçafigur folgerichtig das Zentrum der religiösen Gedanken des Alltagslebens geworden, wie es bei uns der Christus, ebenfalls der Sohn Gottes, ist.

Die Geschichte Ganeças und die anderer »Göttersöhne« enthalten manche Punkte der Übereinstimmung. Weiter finden wir darin Spiegelbilder desjenigen, was in manchen Mythen anderer Völker einen Kernpunkt bildet des alten Gedankens, als die Völker noch sehr jung waren. Im Kampfe Ganeças mit Çiwa um den Besitz Parwatis dürfen wir den Aufstand des Sohnes wider den Vater erblicken, das berühmte Grundthema, das seitdem die Mythen und sogar die modernen Ritualien mancher Völker beherrscht. Die blutige Abfuhr Çiwas dürfen wir auffassen als eine Kastrierung des Vaters durch den Sohn um der Mutter willen, ebenfalls ein sehr bekanntes Thema in der psychologischen Ethnologie, sogar dürfen wir die Durchprügelung, wobei Çiwa die Flucht ergreifen muß, als die Tötung Çiwas, des Vaters, durch den Sohn betrachten. In der Überlieferung wird aber schließlich der Sohn vom Vater besiegt und getötet als Strafe seines Aufstandes gegen den Vater. Vielleicht dürfen wir in der gewaltigen, imponierenden Bewaffnung der Çiwastatuen die bildliche Darstellung des Vaters erblicken, der nicht den Sohn straflos die Hand wider ihn erheben läßt. Nach dem Tode wird aber der Sohn wieder zum Leben erweckt (sei es auch mit dem Kopfe eines Elefanten) und der Vater verleiht ihm außerordentliche göttliche Gewalt und stellt ihn an die Spitze des praktischen religiösen Lebens, sei es auch, daß ihm viele Merkmale anhaften, welche die Ursache des Aufstandes gegen den Vater (Inzest) symbolisieren. Der Sohn wird wieder neben den Thron des Vaters gestellt und nimmt gleichsam dessen mächtige Stelle ein, aber nach der Buße für den Aufstand und den Inzestgedanken. Ob das alles nicht an ein göttliches Pubertätsritual anklingt? Gleichwie Christus büßt der Sohn zuerst mit dem Tode und der Erniedrigung (Elefantenkopf) für die Erbsünde des Menschen (Aufstand wider den Vater und Inzestgedanke der Paradieserzählung), um später nach der Buße vom Vater wieder angenommen und nun mit höchster Macht bekleidet zu werden. Sehr deutlich drückt sich darin aus, daß die tiefere Bedeutung der Wiedergeburt ist: nunmehr der Feindschaft gegen den Vater und allzu großer Liebe zur Mutter erlöst zu sein. Diese Auffassung, die ihre Wurzeln bis in die tiefste Tiefe der Menschenseele senkt, kann vielleicht auch in anderen Wiedergeburtsritualien liegen, wie in dem des Menschenopfers, dem der Pubertätsfeier der Wilden usw. Von nicht geringerer Bedeutung ist, daß Ganeça, wenn er auch schließlich von der Durga geboren wurde, tatsächlich der Sohn einer mehr oder

weniger irdischen Mutter ist. Ich glaube, daß wir das als ein Kompromiß unserer Seele aufzufassen haben mit Rücksicht auf die unaussprechliche und unnahbare Hoheit des Gottes, einen Abstand, zu groß, als daß derselbe ohneweiters durch gewöhnlichen Kontakt von dem winzigen Menschen überbrückt werden könnte. Durch seine einigermaßen menschliche Geburt ist Ganeça auf den Plan der Menschen heruntergestiegen, kennt er die menschliche Seele und die menschlichen Fehler, die menschlichen Leidenschaften. Und wenn er auch schließlich ein vollkommener Gott wird (was die Geburt durch Durga bedeutet), so kann sich der Mensch ihm dennoch nähern und auf diese Weise kann er die Brücke bilden zur unnahbaren und himmelhoch erhabenen Gottheit. Im göttlichen Sohne haben die Menschen die Schwierigkeit gelöst, die Götter von ihrem erhabenen Standort herunterzuziehen, ohne sie dennoch herabzuwürdigen. Das ist meines Erachtens auch die Bedeutung des Christus, wobei der Gedanke der Sündentilgung und des Sühneopfers nur theologische Zutat ist.

* *
*

Aller zimperlich heuchlerischen oder rohen Einseitigkeit zum Trotze wird die Ganeçadichtung dem in unseren Leibern tobenden Brande gerecht, aber in Harmonie mit Gemüt und Verstand, Liebe und Weisheit. Und wenn auch der Elefantenrüssel mit dem nie fehlenden Napf an sich eine unverkennbare Symbolisierung des Geschlechtsaktes ist, eines Aktes, der in dem Ganeçakult gleichfalls mit Recht verherrlicht und geehrt wird, im ganzen Habitus der Konzeption liegt die heilige çiwaitische Verklärung, die göttliche Allmacht mit den vier Armen und der hehren kontemplativen Ruhe. Oft wird dem Bilde ein Totenkopfmotiv eingefügt, namentlich am Sockel, eine ganze Reihe gemeißelter Schädel zieht sich dann an der Basis um die Bildsäule. Es ist ein Motiv unter vielen, auch auf allerhand andere Weisen können die gemeißelten Totenköpfe und Köpfchen dem Aufbau des Ganeçabildes eingefügt sein: da sind sie es, welche das Durgaelement vertreten. Das memento mori stellt sich im Ganeçabilde neben das memento vivere des in den Weihrauchnapf gesteckten Rüssels. So erblicken wir in Ganeça die Welteinheit in deren höchster Potenz. Wo alle Götter, sowohl in Gutem wie in Bösem einseitig sind, ist Geneça der vorzugsweise universelle Gott, der am besten equilibrierte, Allmacht, Weisheit und Liebe, und was sein Äußeres betrifft, trägt er die Attribute der Verherrlichung des Geschlechtstriebes der Durga, aber auch diejenigen der heiligen Zeugungskraft Çiwas. Tod und Leben, Freude und Heiligung.

Merkwürdig ist, daß Ganeça immer als kleines Kind dargestellt wird, das Verhältnis der Glieder seines Körpers untereinander geben ihm fast den Habitus einer unausgetragenen Frucht. An allen Ganeçabildern ist das sehr deutlich zu beobachten. Mythologisch

läßt sich das auch so erklären, mit Zurückweisung auf dasjenige, was darüber schon obenstehend gesagt worden ist, daß ja Ganeça eigentlich nicht von seiner wahren Mutter Parwati geboren, sondern vorzeitig aus ihrem Leibe geschnitten worden ist. Deswegen bleibt Ganeça in bezug auf seine wahre Mutter ungeboren, eine Erscheinung, die sich in der Mythologie öfter findet. Ganeça ist der Gestalt nach im Stadium verblieben, worin er grausamer Weise von seiner eigenen Mutter losgerissen wurde, ohne daß er sich weiter entwickeln konnte. Das ist die mythologische Erklärung des rätselhaften Kinderhabitus Ganeças. Fügen wir Okzidentale den Ausspruch des Novalis hinzu, daß die Wahrheit sei im Lächeln des neugeborenen Kindes, eine Ansicht, der die alten Inder vielleicht auch beipflichteten, so gewinnt der Kinderhabitus dieses Gottes eine tiefgreifende Bedeutung auch in geistigem Sinne.

Ganeça ist dementsprechend der Gott, mit dem man im Leben des Alltags verkehrt, ein hervorragender Gott und vorzüglich beliebt. Der liebreiche Gott, von dem man freilich weiß, daß er der Sohn ist zweier gewaltiger Großmächte, wie Çiwa und Durga.

Çiwa – Durga – Ganeça: das Tri-theon der alten Inder. Zwischen den beiden Extremen ist Ganeça der Mittelweg, der das Leben möglich macht. Eingezwängt zwischen das Kontemplativ-religiöse, die schrankenlose Leidenschaft und den Tod pendelt der Mensch von einem Extrem zum andern. Ganeça zeigt den Mittelweg, er führt den Menschen durch das praktische Leben. Er ist der Verstand zwischen den Instinkten. Er zeigt uns den Weg, wie wir einsichtsvoll Çiwa und Durga verehren sollen. Denn vor allem bleiben jene beiden die Urprinzipien des Bestehens und beiden sollen wir mit Gebet und Riechopfern und feierlichen Zeremonien huldigen. An erster Stelle müssen wir dafür sorgen, daß wir uns mit beiden gut stehen: auf diesem Wege gehen wir an der Hand Ganeças. Geziemlicher Weise den Zeugungsforderungen Çiwas genügen, ohne daß wir uns in die Schlingen der Durgaschen Orgien verfangen, die sie nur allzu listig legt, und dennoch brauchen wir nicht einem Genuß, wozu Durgas Instinkt uns führen will, zu entsagen, wenn wir daneben nur auch zur rechten Zeit das Herz reinigen. Zwischen der absoluten Reinheit und Makellosigkeit einerseits, wobei praktisches Leben unmöglich ist, und der absoluten Sünde mit ihrer Grausamkeit und Ungerechtigkeit und Lug und Trug, wobei ebenfalls praktisches Leben unmöglich ist, steht Ganeça, der regulierende Verstand, der uns führen wird mit Takt und Umsicht zwischen den Klippen der Bedrängnis. Zum guten Leben muß Çiwa zufrieden sein sowie Durga und muß Ganeça uns verständnisinnig mit einem Augenzwinkern zulächeln. Vor uns her zwischen Çiwa und Durga gehe Ganeça, indem er seinen Elefantenrüssel von links nach rechts und von rechts nach links schwingt, wie der

Pendel einer Uhr, die alles zur rechten Zeit tut. Ganeça ist der Gott, der uns durch das Leben hindurch hilft. Er ist es, der die Hindernisse unserer Handlungen für uns beseitigt, die Hemmnisse unseres Geistes. Er ist es, den wir beim Anfang jedes Tages, beim Anfang jeder Arbeit anrufen sollen hinter dem blauen Rauche des brennenden Riechopfers: Ganeça entferne alle Hindernisse für mich!

Ja, Ganeça ist vorzüglich der große Beseitiger aller Hindernisse! Er wird angerufen beim Anfang jeder etwas schwierigen Unternehmung. Durch seine Mitwirkung wird jedes Schwierige erleichtert. Er ist der Gott, der von dem Priester, der die heiligen Zeremonien vollbringen muß, angerufen wird, von dem schlichten Frommen, der in Herzensreinheit die himmlische Hilfe erfleht, vom Manne, der seine tägliche, einfache und eintönige Arbeit anfängt, von dem großen oder kleinen Verbrecher, der den Gott dazu braucht »ein Ding zu drehen«. Kurz, bei Tagesanbruch, wenn die Augen noch in träumendem Halbschlaf geschlossen sind, fängt die Verehrung Çiwas und Durgas, der beiden Großmächte an, aber wenn einmal die Tagesarbeit angeht, ist Ganeça der Brennpunkt, wo sich alles Streben und alles Verlangen konzentriert! Er ist der Schützer aller Schwachen. Statuen Ganeças fanden sich, besonders früher, buchstäblich überall: am Eingang der Dörfer, der Wohnungen, in allen Zimmern, in den Taschen als Amulett, auf der Brust an einer dünnen Kette getragen. Ganeça ist der Gott der Weisheit, aber die Weisheit bedeutet im praktischen Alltagsleben die Beseitigung der Hindernisse. Das hängt vielleicht damit zusammen, daß es dank seiner gewaltigen Kraft für den Elefanten tatsächlich keine Hindernisse gibt.

Die Äußerungen körperlicher Kraft sind auf den Geist übertragen worden in der Gestalt der Weisheit, gemäß dem Gesetze, das nur all zu oft auch bei den Menschen gilt, wer am stärksten ist, wer die Macht und die Kraft hat, seine Pläne auszuführen, der ist auch der Weise! Daß Ganeça der Gott der Weisheit ist, steht nicht im Zusammenhang mit dem Märchen, daß der Elefant so klug sei, denn wer die Elefanten kennt, und das war doch bei den Indern der Fall, weiß, daß dieses Tier gerade sehr dumm ist. Seinen Weisheitsruf verdankt er seinem Rüssel. Dieses Sexualsymbol hat den Elefanten vorzüglich zu einem interessanten Tier gemacht. Den alten Indern war er, ebenfalls im Zusammenhang mit dem Oberwähnten, vorzugsweise das »Seelentier«. Er bringe aus den Geheimnissen des Urwaldes die Seelen der Kinder, er sei der Kinderbringer, wie bei uns der Storch und bei den Malayen die Turteltaube, und er sei es, der die Seelen der Verstorbenen wieder nach den Geheimnissen des Urwaldes zurückführe. Er ist der Schutzherr von allem und jedem, jedes Individuums, jedes Geschäftes, jeder Unternehmung, Patron des Haushaltes, der Ehe. Gott des Erfolges, Spender irdischer Güter, irdischer Wohlfahrt

und irdischen Glückes. Symbol der staatlichen Ordnung. Erfüller irdischer Wünsche. Gott der Weisheit. Schutzherr der Intellektuellen, der Philosophen, Schriftsteller und Dichter und Wissenschaftler. Er ist ein sanftmütiger Gott, der die Menschen liebt und ihnen hilft im oft so schwierigen Leben. Gesetzten Geistes, beherrscht er, wo es nottut, seine Leidenschaften, langmütig und gut. Verkörperung der Geduld, der Weisheit, der Intelligenz, auch der gemütlichen Schlauheit, der »pinteran busuk« der Orientalen, was sich wortgetreu übersetzen läßt als faule Schlauheit. Letzteres wird schon eine Durgasche Erbschaft sein, aber trotzdem ist es oft ein wertvolles Mittel im Kampf ums Dasein, wozu unser Leben seit der Tragödie des Sündenfalles geworden ist. Deshalb ist er auch der Patron der Bordelle, Anstalten, wo vorzüglich die Verehrung Durgas und Ganeças stattfindet, über welche subtile Kombination des Gottes der Weisheit und der Göttin der verzehrenden Wollust man tiefsinnige Betrachtungen anstellen könnte. Als Patron der Bordelle fungiert Ganeça, sowohl was die Behebung etwaiger moralischer Bedenken bei zaudernden Besuchern betrifft, als für die Beseitigung etwaiger Infektionen und Befruchtungsprodukte. Freilich auch in ehrsamen indischen Familien spielt die gefällige Mitwirkung Ganeças eine große Rolle, auch dort ist der Abortus eine sehr allgemeine Erscheinung, nicht so sehr aus okzidentalischen Gründen, sondern wegen der Tatsache, daß die Babies oft zu einer Zeit fällig sind, die sich durch allerhand üble Vorzeichen böser Geister als ungünstig für eine Geburt oder eine Schwangerschaft kundgibt und beispielsweise den Tod herbeiführen könnte. Dem völlig animistischen Orientalen bleibt da nichts übrig als der Abortus provocatus. Durch seine Vermittlung zwischen den Menschen einerseits und den eifersüchtigen Çiwa und Durga anderseits, ist Ganeça der Schöpfer des Kultus. Als Çiwa wegen der Sündhaftigkeit der Menschen beschlossen hatte, daß das ganze Menschengeschlecht vernichtet werden sollte, erschuf Ganeça in einem genialischen Moment den Lingam und einen damit verbundenen strengen Kultus zur Verherrlichung des heiligen Zeugungsprinzips. So erschuf er das Riechopfer zur Verherrlichung des heiligen Koitus. In der Weise vollbrachte der Mensch in einem Gesamtkultusakte symbolisch, was er zufolge der Sündhaftigkeit seines Herzens nicht mehr wirklich selbst in Heiligkeit vollbringen kann. Und Çiwa gab sich zufrieden mit jener, sei es auch nur symbolischen Erfüllung seiner als heilige Pflicht gestellten Forderungen.

Ohne Ganeça wäre das Menschengeschlecht schon längst untergegangen, vernichtet durch das strenge Regiment Çiwas und Durgas, der beiden Urinstinkte, denen das Leben seine Existenz verdankt, aber an denen das Leben zugrunde gehen würde und sich vernichten. Aber mit Ganeça ist das Tri-theon erschaffen worden, wodurch die Welt sich im Gleichgewicht zu erhalten weiß und sich hat erhalten können. So sangen die alten Inder.

Charakter und Eheleben Heinrichs VIII.

Von J. C. FLÜGEL, London.

Es ist zweifelhaft, ob irgend ein Herrscher der Welt durch sein Eheleben solches Interesse erregt und solche Berühmtheit erlangt hat wie Heinrich VIII. Auf die Allgemeinheit üben wohl die Beziehungen Heinrichs zu seinen Frauen eine viel größere Anziehungskraft aus als alle anderen Ereignisse seiner langen und bedeutungsvollen Regierung, aber auch für den Historiker von Beruf muß die Beschäftigung mit den sechs Ehen des Königs von Interesse sein. Sind sie doch auf das engste mit äußerst wichtigen Vorgängen verknüpft, die sich in einer für die kulturelle und politische Entwicklung Europas besonders kritischen Zeit abspielten. Der Versuch einer neuen Behandlung dieses Themas – auch wenn er nur kurz und summarisch ausfällt – bedarf daher keiner Entschuldigung, wenn dadurch neues Licht auf die Ereignisse fällt, von denen diese Seite der Geschichte zu berichten weiß[1].

Ein bekannter Historiker hat bei seinen Bemühungen, die lange Reihe von Heinrichs ehelichen Erlebnissen dem Verständnis näher zu bringen, sehr richtig bemerkt: »Ein einzelnes Mißgeschick dieser Art läßt sich durch Zufall oder moralische Schwäche erklären, für eine solche Kette von Unglücksfällen aber ist nur eine gemeinsame Ursache denkbar, die gefunden werden kann und muß«[2]. Der Schreiber dieser Zeilen nun hat den Eindruck, als sei diese gemeinsame Ursache in gewissen, immer wiederkehrenden Zügen im Charakter und Geistesleben Heinrichs zu finden, deren genaues Verständnis für den Psychologen nicht minder wichtig ist als für den Historiker. Der vorliegende kurze Aufsatz wurde in der Hoffnung geschrieben, die bedeutsamsten dieser Züge ihrer Natur nach klarzulegen. Die Schlußfolgerungen, zu denen er gelangt, sollen nur als Versuch und mit all der Vorsicht vorgebracht werden, zu der sich der Verfasser im Bewußtsein seiner mangelhaften historischen Kenntnis und Schulung für verpflichtet hält. Die geschichtlichen Dokumente, die sich mit der Regierung Heinrichs VIII. befassen, sind un-

[1] Ich bin meiner Frau zu Dank verpflichtet, die mir zuerst riet, dieses Thema psychoanalytisch zu behandeln und mir auch während der Arbeit wertvolle Winke gab. Ebenso schulde ich Miß N. Niemeyer Dank für die freundliche Nennung der einschlägigen historischen Werke.

[2] J. A. Froude, History of England, II, p. 469.

gemein zahlreich und es würde eines jahrelangen, geduldigen Studiums bedürfen, um sich sie vollständig zu eigen zu machen. In der Tat sind auch die Historiker noch weit entfernt, sie erschöpfend erklärt und verwertet zu haben. Viele der hier vorgebrachten Vermutungen werden daher wohl vom Standpunkt einer gefestigteren historischen Kritik und eines erhöhten Verständnisses der wesentlichen Faktoren einer Revision unterzogen werden müssen. Indes wird die Anwendung psychologischer Kenntnisse bei der Erklärung historischer Tatsachen gewiß in Zukunft beim geschichtlichen Studium eine wichtige Rolle spielen müssen; als kleiner Beitrag zu den relativ nicht zahlreichen Versuchen, die in dieser Richtung unternommen wurden, mögen die folgenden Hypothesen vielleicht bei Historikern ebenso wie bei Psychologen einiges Interesse finden.

Es ist sehr bedauerlich, daß uns zwar viele Tatsachen aus dem späteren Leben Heinrichs VIII. bekannt sind, die Quellen aber, die von seiner frühen Jugend berichten, sehr spärlich fließen. Die Untersuchungen Freuds und seiner Schule haben jedoch gezeigt, daß die Kenntnis der Kindheits- und Jugenderlebnisse eine wertvolle Stütze für die Erklärung der geistigen Eigentümlichkeiten der späteren Jahre bildet. Im Falle Heinrichs VIII. aber müssen wir uns mit wenigen Tatsachen bescheiden und auch diese betreffen zumeist Staatsangelegenheiten, sind also nicht besonders geeignet, psychologische Fragen aufzuhellen.

Heinrich wurde im Juni 1491 als viertes von fünf Kindern geboren; seine älteren Geschwister waren Arthur (Heinrichs einziger Bruder), Margarethe (spätere Königin von Schottland) und Elisabeth (die als Kind starb). Nach ihm kam noch Mary (die spätere Königin von Frankreich und hierauf Herzogin v. Suffolk). Heinrichs Vater, Heinrich VII., hatte den Thron von England nach seinem über Richard III. in der letzten Schlacht des Rosenkrieges errungenen Sieg bestiegen und beendete durch seine kluge, erfolgreiche Regierung diesen blutigen und unheilvollen Zwist für immer. Er hatte die Krone als Erbe und als Eroberer beansprucht, aber zur Stärkung seiner Stellung vermählte er sich mit Elisabeth von York, der ältesten Tochter Eduards IV., und vereinigte so in seiner Person die Ansprüche der beiden Häuser, deren Streit England in den verflossenen dreißig Jahren verwüstet hatte. Die Ehe stieß auf Schwierigkeiten, da Heinrich und Elisabeth als Nachkommen Katharinas, der Gemahlin Heinrichs V., in verbotenem Grade verwandt waren. Es bedurfte daher einer päpstlichen Dispens, bevor die Heirat rechtskräftig vollzogen werden konnte. Heinrich aber, in dem ungeduldigen Wunsch nach der Befestigung seiner Stellung, die ihm diese Ehe bewirken sollte, wartete die Dispens nicht ab und die Vermählung fand wenige Monate nach seiner Thronbesteigung statt; glücklicherweise traf kurz darauf die päpstliche Ermächtigung ein.

Während seiner Regierung fehlte es weder an Versuchen von seiten anderer Kronprätendenten, Heinrich aus der errungenen Machtstellung zu vertreiben, noch an Aufständen des Volkes, das nicht mehr an eine längere ruhige Regierung gewöhnt war. Der hartnäckige Kampf zwischen den beiden Rosen wich nicht sogleich einer Ära gesicherten inneren Friedens, sondern äußerte sich, langsam dahinsterbend, noch jahrelang in kleinen Erhebungen, die eine ununterbrochene Bedrohung der Souveränität des ersten Tudor bildeten. Allerdings trotzte Heinrich jedem der Stürme, die ihn zu stürzen drohten, und wurde im großen und ganzen von der überwiegenden Majorität seiner Untertanen gestützt, die wohl erkannten, daß nur seine Regierung sie vor der Rückkehr von Anarchie und Bürgerkrieg retten konnte. Nichtsdestoweniger müssen wir wohl annehmen, daß die Schwierigkeiten und Gefahren, von denen seines Vaters Thron umgeben war, einen mächtigen Einfluß auf den jüngeren Heinrich ausübten. Der Neid, mit dem auch in gewöhnlichen Familien ein Sohn so leicht auf die größere Macht und die Vorrechte seines Vaters blickt, muß sich wohl verstärken, wenn der Vater die besondere Macht- und Ehrenstellung eines Herrschers einnimmt. Unter diesen Umständen wird jede Bedrohung der väterlichen Autorität fast unausweichlich die Idee erwecken, den Vater zu stürzen.

In unserem Falle konnten solche Ideen noch durch folgende Tatsachen verstärkt werden: 1. wurde der Anspruch der Mutter (und damit der ihrer Kinder) auf den Thron von treuen Yorkanhängern für begründeter gehalten als der des Vaters, 2. war die Ehe der Eltern nicht glücklich, da der ältere Heinrich es seiner Gattin gegenüber an Wärme und Zärtlichkeit fehlen ließ, trotz ihres angenehmen Äußern, der Frömmigkeit und Bildung, durch die sie sich ausgezeichnet haben soll.

Die Umstände waren also günstig: 1. um in dem jungen Heinrich die Hoffnung und den Wunsch erstehen zu lassen, in seines Vaters Machtstellung nachzufolgen (diese Neigungen mögen noch dadurch verstärkt worden sein, daß er schon als kleiner Knabe mit hohen Ehrenstellen bekleidet wurde, wodurch sein Vater möglichst viel Macht in seiner eigenen Hand zu vereinigen gedachte), 2. für die Entwicklung eines mächtigen Ödipuskomplexes, d. h. für den Wunsch, sich seines Vaters zu entledigen und an seiner Stelle in den Besitz der Mutter zu gelangen. Das kühle Verhältnis zwischen Vater und Mutter und der letzteren Güte und Schönheit machten diesen Wunsch nur um so heißer.

Nun waren allerdings bei dem jungen Prinzen Heinrich die feindseligen Gefühle, die unter solchen Umständen entstehen mußten, verurteilt, in weitem Umfang eine Verschiebung auf die Person seines älteren Bruders Arthur durchzumachen. Für ehrgeizige jüngere Söhne bilden die Vorrechte der Erstgeburt immer einen Stachel, ganz besonders muß dies aber offenbar in königlichen Familien der

Fall sein, wo besagte Vorrechte so außerordentlicher Natur sind. In unserem Falle schien Heinrichs Anspruch, seinem Vater nachzufolgen, natürlich durch das Vorhandensein Arthurs aussichtslos; dieser Prinz scheint übrigens Eigenschaften und Fähigkeiten besessen zu haben, die denen seines jüngeren Bruders nicht nachstanden, und in der Hoffnung vieler Menschen war seine Herrschaft dazu bestimmt, den Beginn einer neuen Periode von Frieden und Wohlstand zu bezeichnen, frei von den unseligen Zwistigkeiten der unmittelbaren Vergangenheit[1].

Im Jahre 1501, als Heinrich zehn Jahre alt war, wurde Arthur – auch er damals erst fünfzehn Jahre – mit Katharina von Arragonien vermählt, der Tochter Ferdinands von Arragonien und Isabellas von Kastilien. Heinrich selbst war kein bloßer Zuschauer der Hochzeitszeremonien, sondern geleitete seine Schwägerin und spätere Gemahlin zum Altar. Schon sechs Wochen vorher, bei ihrem feierlichen Empfang in England, hatte er eine ähnliche wichtige Rolle gespielt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Ereignisse in Heinrich einen gewissen Grad von Eifersucht gegen seinen Bruder erregten und so ein erotisches Element zu dem Neid hinzufügten, der wohl schon vorher bestanden haben dürfte. Ein hübsches Mädchen kennen zu lernen und es unter feierlichen Zeremonien an den Bruder abtreten zu müssen, den Bruder, der ohnedies schon einen größeren Anteil als billig an den Gütern des Lebens besitzt, das muß wohl Gefühle solcher Art erregen. Wer sich mit Folklore und Märchen beschäftigt, kennt den recht häufigen Erzählungstypus, in dem eine ähnliche Situation dargestellt ist: Der junge Held wird ausgesendet, um die für den Prinzen oder König bestimmte Braut zu begrüßen und in ihre neue Heimat zu geleiten. Gewöhnlich enden diese Geschichten mit dem Erwachen einer verbotenen Liebe zwischen dem Helden und dem Mädchen, die schon einem andern verlobt ist. Im Licht der späteren Ereignisse dürfen wir vielleicht annehmen, daß Heinrich trotz seiner Jugend den Versuchungen nicht ganz entging, denen seine Vorgänger im Märchen unterlagen und daß damit ein neuer Beweggrund dafür gegeben war, die erotischen Elemente des Ödipuskomplexes (die, wie wir wissen, in jedem Kind vorhanden sind, und – was jedem Psychoanalytiker mehr als hinreichend bekannt ist – in den erwähnten Märchen Ausdruck finden) von den Vater und Mutter geltenden Gefühlen auf Bruder und Schwägerin zu übertragen.

Arthur und Katharina konnten sich nur kurze Zeit ihrer Ehe erfreuen. Wenige Monate lang hielten sie als Prinz und Prinzessin von Wales fröhlich Hof in Ludlow-Castle. Dann unterlag Arthur einem Anfall von Schweißfieber – einer Krankheit, die damals an

[1] Diese Hoffnung zeigt sich schon in der Wahl des Namens des jungen Prinzen von Wales, eines Namens, der keinerlei traurige oder aufreizende Erinnerungen aus der Zeit des Bürgerkrieges hervorrief, sondern mit den ruhmreichen Überlieferungen der älteren britischen Geschichte verknüpft war.

den Küsten von Wales wütete – und machte dadurch Heinrich zum legitimen Thronfolger[1].

Unmittelbar nach Empfang der Todesnachricht begannen Katharinas Eltern, nicht gewillt, die diplomatischen Vorteile aufzugeben, die eine Ehe ihrer Tochter mit dem englischen Thronfolger ihnen bringen mußte, Verhandlungen betreffs einer Heirat der jungen Witwe mit ihrem noch jüngeren Schwager anzuknüpfen. Eine derartige Ehe war allerdings durch irdisches Gesetz und himmlisches Verbot untersagt, aber glücklicherweise konnte eine Dispens des Papstes diese beiden Hindernisse aus dem Wege räumen. Auch Heinrichs Vater war der Verbindung nicht abgeneigt. Doch es erhob sich ein Streit wegen des Heiratsgutes Katharinas, das nur zum Teil ausbezahlt worden war. Ferdinand weigerte sich nicht nur, den Rest auszufolgen, sondern er verlangte auch die Rückgabe des schon erlegten Teiles, während Heinrich VII. seinerseits die ganze Mitgift, so wie sie ursprünglich vereinbart worden war, forderte. Während der Streit noch weiter ging, wurde Heinrich VII. Witwer und schlug nun als neue Lösung des Problems vor, sich selbst mit Katharina zu vermählen. Mochte dieser Vorschlag ernst gemeint sein oder nicht, er war jedenfalls geeignet, dem Ödipuskomplex in dem jungen Heinrich neues Leben zu verleihen, da er ihn in eine Situation brachte, in der er sich wohl oder übel als sexuellen Rivalen seines Vaters betrachten mußte. Ferner wurde er dadurch neuerdings veranlaßt, Gefühle, die ursprünglich seiner Mutter galten, auf Katharina zu übertragen.

Was auch immer der letzte psychologische Effekt sein mochte, als diplomatische Maßnahme erfüllte der Vorschlag zweifellos seinen Zweck. Ferdinand und Isabella mäßigten ihre die Mitgift betreffenden Bedingungen, schien doch die Ehe zwischen Bruder und Schwägerin verglichen mit der so viel anstößigeren Verbindung zwischen Vater und Schwiegertochter fast einwandfrei. Der Heiratskontrakt zwischen dem jungen Heinrich und Katharina wurde also endgültig aufgesetzt und die Hochzeit sollte stattfinden, sowie Heinrich das vierzehnte Jahr erreicht hätte. Aber der kurz darauf folgende Tod Isabellas ließ Heinrich VII. diese Vereinbarung bereuen. Es erhoben sich mehrere Prätendenten auf die Krone von Kastilien und die ganze politische Situation wurde für eine Weile unsicher und verwirrt. Die Verbindung mit Ferdinand verlor viel von ihrer Anziehungskraft, eine Menge neuer Pläne für eine Ehe

[1] Heinrich hegte im späteren Leben heftige Angst vor dem Schweißfieber. Diese Furcht trug ihm von seiten übelwollender Geschichtsschreiber den Vorwurf der Feigheit ein. Wenn aber – und das scheint der Fall zu sein – diese Angst einen ziemlich isolierten und auffallenden Zug seines Charakters darstellt, so darf man wohl annehmen, daß ihre ungewöhnliche Heftigkeit von der Vorstellung einer Vergeltungsstrafe stammt, einer Vorstellung, die sich im Unbewußten oft findet. Mit andern Worten, Heinrich fürchtete, dieselbe Krankheit, die seinen Rivalen unerwartet dahingerafft (und seine eigenen Machtwünsche erfüllt) hatte, könnte nun ihn selbst vernichten.

des jungen Heinrich wurden freimütig erörtert und am Vorabend seines fünfzehnten Geburtstages widerrief er feierlich den Ehekontrakt, den er vorher unterzeichnet hatte.

Aber trotz der mannigfachen Projekte hatte drei Jahre später noch immer keine Verlobung stattgefunden. Inzwischen war Heinrichs VII. Lebensende herangekommen und auf seinem Totenbett scheint er zu seinem ursprünglichen Plan bezüglich der Heirat des jüngeren Heinrich zurückgekehrt zu sein. Der sterbende König ermahnte seinen Sohn, die so lange geplante und so oft aufgeschobene Ehe mit der Schwägerin zu vollziehen. Gleichzeitig gab er ihm noch andere Ratschläge, deren größten Teil sich Heinrich wohl zu Herzen nahm.

Tatsächlich kann man kaum daran zweifeln, daß das Streben, die Wünsche seines verstorbenen Vaters zu erfüllen – ein »nachträglicher Gehorsam«, wie er Psychoanalytikern in ihrer Praxis oft begegnet – während der ersten Zeit von Heinrichs Regierung einen keineswegs unwesentlichen Teil seines Charakters bildete. Unter andern auf dem Totenbett geäußerten Wünschen verlangte Heinrich VII. auch, daß sein Sohn die Kirche verteidigen, die Ungläubigen bekriegen, auf seine treuen Ratgeber hören, und (vielleicht) auch, daß er Edmund de la Pole, Earl of Suffolk, den nächsten Thronanwärter der Partei der weißen Rose, aus dem Wege räumen sollte. Die Wirren in der europäischen Politik hinderten den jungen Heinrich daran, in größerem Umfang Krieg gegen die Türken[1] zu führen, aber die andern Befehle befolgte er gewissenhaft. Er war in seiner ersten Zeit (und in gewissem Sinn während seines ganzen Lebens) darauf bedacht, die wahre Religion und die Kirche zu schützen, mit Wort und Tat focht er gegen alle Lehren und Strömungen, die ihm ketzerisch schienen. Und so groß war sein Eifer in dieser Richtung, daß er von dem geistigen Oberhaupt der Kirche den Titel »Verteidiger des Glaubens« erhielt, ein Titel übrigens, den seine Nachfolger bis zum heutigen Tage führen. Es ist bekannt, wie sehr er in der ersten Zeit seiner Regierung von seinen Ratgebern (besonders von Wolsey) und deren Vorschlägen abhängig war. De la Pole endlich wurde sogleich eingekerkert, das Todesurteil aber erst nach vier Jahren vollstreckt.

Wenn Heinrich in diesen Dingen den Befehlen seines sterbenden Vaters nachkam, war er nicht weniger geneigt, dessen Ratschlägen bezüglich seiner Ehe zu gehorchen, vielleicht besonders deshalb, weil diese Weisungen mit den Neigungen übereinstimmten, die seinem eigenen unbewußten Ödipuskomplex entsprangen. Auf diese Weise wurde es ihm möglich, den bewußten Gehorsam gegen-

[1] Doch muß man beachten: 1. Daß seine allerfrüheste kriegerische Unternehmung von dieser Art war, nämlich die Expedition des Jahres 1511, in der er seinem Schwiegervater Ferdinand gegen die Mauren beistand, 2. daß Heinrich erklärte, er hege den Haß gegen die Ungläubigen wie ein von seinem Vater überkommenes Erbgut. (A. F. Pollard, Henry VIII, p. 54.)

über dem Geheiß der kindlichen Pietät mit der Realisierung seiner unbewußten Wünsche zu vereinen, die mit Feindseligkeit und Eifersucht gegenüber Vater und Bruder verknüpft waren. Wirklich wurde die Heirat mit fast unziemlicher Hast beschleunigt und kaum einen Monat nach dem Tode des älteren Heinrich vollzogen. Wenige Tage später fand unter großem Prunk die Krönung des jungen Paares in der Westminster Abtei statt.

Als Heinrich nun in seinem achtzehnten Jahre zur Herrschaft gelangt war, vereinigte sich eine Reihe von Umständen, um seine Stellung zu einer in der englischen Geschichte ganz einzig dastehenden zu machen. Er war der einzige überlebende Sohn seines Vaters und die allgemeine Meinung ging übereinstimmend dahin, daß nur auf ihn die Hoffnung auf Ruhe vor inneren Zwistigkeiten gesetzt werden könnte. Die Rosenkriege waren nunmehr in genügende Entfernung gerückt, um die Ansprüche anderer Kronprätendenten als unwesentlich erscheinen zu lassen gegenüber dem kräftigen de facto Rechte der Familie Tudor. Anderseits war die Erinnerung an diese Kriege doch noch so frisch, daß sogar eine tyrannische Ausübung der königlichen Gewalt erträglicher erscheinen mußte als Bürgerkrieg und Anarchie. Zu diesen Umständen, durch die Heinrichs Macht leicht zu einer völlig unbeschränkten werden konnte, kamen überdies noch Faktoren persönlicher Natur. Heinrich besaß eine Menge hervorragender Eigenschaften und Fähigkeiten, die geeignet waren, ihn als Prinz ungewöhnlich populär zu machen. Alle Gewährsmänner seiner Zeit beschreiben ihn übereinstimmend als sehr schön, groß, kräftig, behende, begabt für Künste und Wissenschaften und außerordentlich geschickt zu jeder Art männlicher Körperübung. Die Engländer des sechzehnten Jahrhunderts hatten auf ihre Weise ebenso viel für einen wirklichen »Sportsmann« übrig als die des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts und Heinrichs Popularität bei vielen seiner Untertanen war vielleicht, wie ein Geschichtsschreiber vermutet[1], nicht geringer, als sie heute ein englischer Monarch genießen würde, wenn er ein Held der Sportswelt, der beste Ruderer, der sicherste Kricketspieler, der berühmteste Schütze wäre. Zudem liebte Heinrich jede Art von geselligen Veranstaltungen und Vergnügungen und fand die größte Freude an der Entfaltung von Prunk und höfischem Zeremoniell. Letztere Eigenschaften führten wohl schließlich durch ihr Übermaß zu Schwierigkeiten, wurden aber anfangs als willkommener Gegensatz zu dem ein wenig sparsamen und strengen Regiment seines Vaters empfunden.

Diese Vereinigung glücklicher Umstände mag wohl bei dem jungen König zu einer ungebührlichen Entwicklung der positiven »Selbstschätzung« und selbstsüchtiger Motive geführt haben, zu denen bei ihm noch mehr Anlaß vorhanden war als bei andern

[1] Pollard, op. cit., p. 41.

jungen Herrschern. Aber obwohl er sich der Vorrechte, die ihm die Umstände, seine Stellung und Fähigkeiten verliehen, wohl bewußt war, benahm er sich doch nur selten (zumindest in der ersten Hälfte seiner Regierung) rauh, hochfahrend, tyrannisch oder mißachtend gegenüber dem Rat und der Meinung andrer. Sein Selbstvertrauen und sein Eigenwille waren auf das glücklichste gedämpft durch eine richtige Einschätzung der Art und Stärke der Kräfte, (psychologischer wie sozialer) mit denen er zu tun hatte, und durch eine gewisse Pietät und Achtung für Personen und Körperschaften, denen durch Verfassung oder Tradition einiges Gewicht verliehen war.

Psychoanalytiker werden geneigt sein, letzteres Charakteristikum als Verschiebung der Neigungen und Gefühle anzusehen, die ursprünglich der Person seines Vaters galten. Wir haben dafür schon einige Beispiele anläßlich der Ausführung der Befehle gesehen, die ihm sein Vater auf dem Totenbett gegeben hatte. Heinrichs Zutrauen zu seinen Ratgebern, — Warham, Wolsey, Cromwell und andern — sein eifriges Streben, entsprechend seiner gesetzlichen und konstitutionellen Macht zu handeln, sein ängstliches Bemühen, die Zustimmung des Papstes zu gewinnen, oder später, ihn wieder zu versöhnen, alles dies muß man wohl richtig als weitere Äußerungen dieser Seite seines Charakters ansehen. Diese Seite ist aber von größter Wichtigkeit für eine richtige Einschätzung seiner Persönlichkeit und gerade sie kann bei einem flüchtigen, gleichsam zufälligen Blick auf sein Leben leicht übersehen werden.

Diese zwei Reihen von Handlungsmotiven — wir dürfen sie wohl der Kürze halber die egoistischen und die venerativen nennen — spielen wahrscheinlich durch ihre Konflikte, durch die Art, wie sie einander entgegenarbeiten und sich dann wieder verbinden, eine äußerst wichtige Rolle für Heinrichs Verhalten und dadurch für seine Regierung, da sie eine Menge hervorstechender Eigentümlichkeiten in seinem politischen und Privatleben zur Folge hatten.

Um aber nun auf die Geschichte von Heinrichs Ehen zurückzukommen: Die ersten Jahre seiner Vereinigung mit Katharina scheinen froh und glücklich gewesen zu sein. Erst ganz allmählich wurde er unzufrieden mit seiner Ehe und gleichzeitig abergläubisch. Zweifellos trugen eine Menge von Ursachen zu dem schließlichen Bruch bei, der erst 1527 eintrat, achtzehn Jahre nach der Vermählung. Katharina war, unbeschadet einiger ausgezeichneter Eigenschaften, taktlos, eigensinnig und kleinlich, auch ließ sie es an der (wirklichen oder scheinbaren) Fügsamkeit und Unterwürfigkeit fehlen, die Heinrich infolge seiner egoistischen Triebe von seiner Gattin forderte. Schlimmer noch war es, daß sie an einer ziemlich starken Vaterfixierung gelitten zu haben scheint, die sie unfähig machte, ihre Anhänglichkeit und Neigung von ihren Eltern und ihrem Vaterlande auf ihren Gatten und ihre spätere Heimat zu über-

tragen[1]. Jahrelang schrieb sie an ihren Vater in den stärksten Ausdrücken kindlicher Liebe und Demut und handelte regelmäßig, als wäre sie sein Gesandter und der Vertreter seiner Interessen, obgleich diese nicht mit denen ihres Gatten übereinstimmten, ja oftmals in geradem Gegensatz dazu standen. Auch in Angelegenheiten, die nur England betrafen, benahm sie sich bisweilen so, daß sie Heinrichs Einfluß und Wünschen entgegenarbeitete.

Der ausschlaggebende Faktor aber war zweifellos Katharinas Unfähigkeit, einen männlichen Erben hervorzubringen, und überhaupt die relative Unfruchtbarkeit der Ehe, die, von diesem Standpunkt aus betrachtet, eine lange und fast ununterbrochene Reihe von Mißgeschicken (Fehl-, Früh- und Totgeburten) darstellt; das einzige lebende Kind war die 1516 geborene Prinzessin Mary. Heinrich aber bedurfte dringend eines legitimen Sohnes. Ohne einen anerkannten Nachfolger war die Sicherheit von Thron und Königreich in Gefahr, da sich in diesem Falle nach des Königs Tod zweifellos eine Reihe von Anwärtern auf die höchste Macht erheben würden. Zudem war Heinrich in diesem Punkt besonders empfindlich. Sicherlich sah er wie so viele andre in seinen Erben eine Fortsetzung seines eigenen Lebens und seiner Macht und ohne diese Verewigung seines Selbst konnten seine egoistischen Triebe keine Befriedigung finden. Überdies rief diese Unfruchtbarkeit seiner Ehe in Heinrich abergläubische Angstvorstellungen wach, die mit seinem Ödipuskomplex in Verbindung standen. Die Vorstellung, daß Unfruchtbarkeit als Strafe für Inzest verhängt werde, wurzelt tief im Menschen[2] und für eine Ehe wie die Heinrichs und Katharinas sprach ja sogar die Autorität der Bibel eine solche Strafe aus[3]. Die Gewissensskrupel, die ursprünglich als Begründung für den Aufschub der Ehe geltend gemacht wurden, mögen ein bloßer diplomatischer Schachzug Heinrichs VII. gewesen sein; bei dem jüngeren Heinrich aber müssen sie, wenn man seine natürliche Ehrfurcht vor der Religion und die Art der unbewußten Gefühle gegenüber seinem Bruder berücksichtigt, eine tatsächliche psychologische Grundlage gehabt haben. Diese Skrupel, für kurze Zeit beschwichtigt durch die auf dem Totenbett geäußerten Wünsche seines Vaters und seine eigenen Neigungen, erstanden allmählich wieder, als der Lauf der Ereignisse die biblische Prophezeiung der Erfüllung nahe zu bringen schien; wir brauchen nicht daran zu zweifeln, daß sie bei Heinrichs Wunsch nach der Scheidung von

[1] Allerdings muß zu Katharinas Verteidigung hervorgehoben werden, daß Arthurs früher Tod und die keineswegs allzu schmeichelhafte oder rücksichtsvolle Behandlung, die ihr in England während ihrer jungen Witwenschaft zuteil wurde, sicherlich sehr geeignet war, eine Regression ihrer Gefühle auf ihre eigene Familie und ihre Heimat hervorzurufen.

[2] Siehe z. B. J. G. Frazer, Totemism and Exogamy, vol. IV, p. 106 ff.

[3] »Wenn ein Mann das Weib seines Bruders ehelicht, so ist das eine schändliche Tat. Denn er hat seines Bruders Scham geblößet. Sie sollen kinderlos sein.« Leviticus XX, p. 21.

Katharina einen übermächtigen Faktor darstellten. Brewer teilt uns als Resultat eingehendster Studien der zeitgenössischen Dokumente mit, daß Heinrichs Zweifel und Angstvorstellungen in betreff dieses Punktes als Folge mehr oder minder unbewußter Prozesse langsam und allmählich wuchsen: »Der Zeitpunkt, in dem Heinrich solche Skrupel zu hegen begann, und die Gestalt, die sie zuerst annahmen, werden niemals genau bestimmt werden können, und zwar aus dem allertriftigsten Grund: sie waren dem Könige selbst nicht bekannt. Sie entstanden, ihm selbst unbewußt, aus einer Verkettung von Ursachen und, in seiner Brust allmählich wachsend, nahmen sie endlich bestimmte Form und Farbe an. Sie müssen eine Weile in seinem Innern dumpf gewühlt haben, ehe er selbst ihr Vorhandensein erkannte, geschweige denn es andern eingestand«[1]. Das hier behauptete langsame Wachstum dieser Gefühle steht in direktem Gegensatz zu der allgemeinen Ansicht, daß Heinrichs Wunsch, sich von Katharina scheiden zu lassen, ausschließlich seinem Begehren nach Anna Boleyn entsprang; es deutet auf das Wirken tiefer liegender seelischer Prozesse, wie wir sie ja schon vermutet haben, nämlich auf das Entstehen von Angstvorstellungen aus verdrängten Inzestwünschen. Diese Wünsche waren aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich an seine Eltern geknüpft (Ödipuskomplex), wurden aber durch die Macht der Umstände auf Bruder und Schwägerin übertragen.

Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß nicht auch Heinrichs Neigung zu Anna großen Anteil an seinem Wunsche hatte, von Katharina frei zu werden. Vielleicht hätte nichts anderes als seine Leidenschaft für Anna ihm so viel Ausdauer und Unbeugsamkeit während der langen und peinvollen Zeit der Scheidung verliehen. Katharina war sechs Jahre älter als Heinrich und gewiß hatten ihre vielen unglücklichen Geburten sie körperlich und seelisch hart mitgenommen und ihre Anziehungskraft wesentlich vermindert. Ehe Anna Boleyn ihn fesselte, hatten zwei Frauen Heinrich ihre Gunst geschenkt: Elisabeth Blount, mit der er, so viel uns bekannt ist, sein einziges uneheliches Kind zeugte — einen Knaben, den er später, als es ihm an einem männlichen Erben fehlte, zum Thronfolger machen wollte — und Mary Boleyn, Anna Boleyns Schwester.

Wir wissen verhältnismäßig wenig über diese beiden Liebesverhältnisse, ja die Existenz des zweiten wurde sogar hie und da in Zweifel gezogen[2]. Psychoanalytiker, die ja gewöhnt sind, scheinbar geringfügigen Details Wichtigkeit beizulegen, dürften es für erwähnenswert halten, daß die Taufnamen der beiden Frauen die gleichen waren, die auch Heinrichs nächste weibliche Verwandten trugen, nämlich seine Mutter und seine jüngere Schwester. Der so

[1] Letters and papers, vol. II, p. 162.

[2] Doch scheinen die Beweise für ihr Vorhandensein durchaus genügend. Siehe Paul Friedmann: Anna Boleyn, vol. II, Appendix B.

erweckte Verdacht, daß der Name bei der Bestimmung von Heinrichs Wahl in diesen beiden Fällen eine gewisse Rolle gespielt haben könnte, wird durch drei weitere Tatsachen, die ich kurz anführen will, bestärkt: 1. Auch Heinrichs zwei Töchter erhielten die Namen Mary und Elisabeth. 2. Die einzige Favoritin, die uns außer den erwähnten dem Namen nach bekannt ist, war Margarethe Shelton, deren Vorname also identisch ist mit dem von Heinrichs älterer Schwester (der späteren Gemahlin Jakobs V. von Schottland). 3. Mary Boleyns Mutter war Lady Elisabeth Boleyn und ein merkwürdiges Gerücht weiß zu erzählen, daß Heinrich zu der Mutter ebenso wie zu der Tochter in unerlaubten Beziehungen gestanden sei[1].

Allerdings soll Heinrich selbst die Wahrheit dieser Behauptung bestritten haben, aber wenn auch (wie es wohl möglich ist) das Gerücht an sich übertrieben ist, so mag es doch seinen Grund in einer wirklich vorhandenen Anziehung gehabt haben, die Lady Elisabeth auf Heinrich ausübte. In diesem Falle wäre, im Lichte psychoanalytischer Erkenntnisse, die Behauptung nicht übermäßig kühn, daß für Heinrichs Unbewußtes Mutter und Tochter, Elisabeth und Mary Boleyn, Ersatz für seine eigene Mutter und Schwester, für Elisabeth und Mary Tudor waren. Damit wäre uns aber ein neuer Beweis für das Vorhandensein von Inzestneigungen und Familienfixierungen bei Heinrich gegeben und es würde gut mit manchen Zügen seiner Beziehungen zu Anna Boleyn übereinstimmen, die im folgenden erörtert werden sollen.

Bei der Scheidung von Katharina und der gleich darauf folgenden Ehe mit Anna fällt der krasse Widerspruch auf, daß einerseits der einen Inzest verursachende Verwandtschaftsgrad zwischen Heinrich und Katharina als einziger unwiderleglicher Grund für das Scheidungsbegehren geltend gemacht wurde, anderseits aber bei der folgenden zweiten Ehe zwischen den Ehegatten ein Verwandtschaftsverhältnis bestand, ganz analog dem, das die erste Verbindung ungültig machen sollte. Katharina war Heinrichs Schwester zufolge ihrer vorausgegangenen Ehe mit seinem Bruder Arthur, Anna war seine Schwester zufolge seines eigenen (unerlaubten) Verhältnisses zu ihrer Schwester Mary. Er gab also nur eine Schwester auf, um eine andere Schwester zu ehelichen. Und dieselbe päpstliche Macht, die wegen des vorliegenden Inzests die Lösung der ersten Ehe bewirken sollte, mußte um Dispens wegen des durch die zweite Heirat entstehenden Inzests angegangen werden. Im Lichte einer vernünftigen Diplomatie oder eines gesunden moralischen Gefühls tritt die Widersinnigkeit dieses Vorgehens mit krasser Deutlichkeit hervor. Es läßt sich auch von diesem Standpunkt aus betrachtet nicht erklären. Doch ist eine

[1] Brewer, Letters and Papers, IV, CCCXXIX, Fußnote, ferner Reign of Henry VIII., vol. II, p. 170, Friedmann, op. cit. vol. II, p. 326.

solche Widersinnigkeit ein charakteristisches Merkmal für ein Verhalten, das – ganz oder teilweise – durch unbewußte Komplexe bestimmt wird, und auf diese Weise müssen wir es vielleicht auch hier ansehen und erklären.

Es ist nicht nötig, uns mit der langen und abstoßenden Geschichte des Scheidungsprozesses zu befassen, der sich über sechs Jahre erstreckt, von 1527 bis 1533. Diese Vorgänge erhalten ihre große geschichtliche Bedeutung daher, daß sie der Anlaß zum Bruch mit Rom wurden (durch den sich für die Reformation in England der Weg öffnete). Eine ähnliche Rolle spielen sie für die Entwicklung von Heinrichs Geist und Charakter. Die Hauptschwierigkeit für die Erlangung der Scheidung bildeten ursprünglich – abgesehen von dem lebhaften Gefühl des englischen Volkes für Katharina – folgende Umstände: 1. Hätte eine Scheidung die Annullierung der vorher gewährten päpstlichen Dispens in sich geschlossen und daher für die Zukunft leicht jede päpstliche Dispens (und damit natürlich die päpstliche Macht überhaupt) in Mißkredit bringen können, 2. und hauptsächlich stand der Papst damals unter dem Einfluß Karls V., der sich aus politischen und Familiengründen – war er doch ein Neffe Katharinas – gegen die Scheidung wandte. Da der Papst also durch die Macht der Umstände Heinrichs Gegner und außerstande war, die Ehescheidung zu gewähren, wie er es kurz vorher bei andern hochgestellten Persönlichkeiten getan hatte (so bekanntlich bei Ludwig XII. vor dessen Ehe mit Heinrichs Schwester Mary und bei Brandon, Herzog von Suffolk, als er nach Ludwigs Tode eben dieselbe Schwester Heinrichs heiraten wollte, endlich bei Heinrichs anderer Schwester, lauter Fälle, die Heinrich als Präzedenzfälle ansehen mußte), stellten sich des Königs Streben fortwährend neue Hindernisse entgegen. Der lange Aufschub der Realisierung seiner Wünsche verursachte in seinem Innern einen Konflikt zwischen den beiden Seiten, auf die wir oben hingewiesen haben, der egoistischen und der venerativen. Der Effekt desselben war von größter Bedeutung für sein künftiges Eheleben wie auch für seine sonstige Laufbahn. Heinrich war, wahrscheinlich infolge der Liebe und Achtung, die er seinem Vater entgegenbrachte, in seinen jüngeren Jahren ängstlich darauf bedacht, die Zustimmung des Papstes für seine Handlungen zu gewinnen und zu erhalten[1]. Er war stets bereit, Papst und Kirche mit Wort und Tat zu verteidigen, gegen bewaffnete Macht ebenso wie gegen geistige Häresie, und sein Eintreten für den Heiligen Stuhl war tatsächlich der selbstloseste Teil seiner Politik gewesen[2]. Zweifellos lag ihm auch außerordentlich viel daran, zu seiner Scheidung und Wiederverehelichung die quasi väterliche Zustimmung zu erhalten, die eine päpstliche Dispens bedeutet hätte.

[1] Der Papst ist natürlich, wie schon sein Name besagt, ein besonders häufiger und gebräuchlicher Vaterersatz.

[2] Pollard, op. cit. p. 107.

Aber als die Zeit verstrich und es immer unwahrscheinlicher wurde, daß er die Zustimmung des Papstes zur Erfüllung seiner Wünsche erhalten würde, da begannen Heinrichs egoistische Triebe die Herrschaft über die venerativen Neigungen davonzutragen, die vorher ein so wichtiges Element in seinem Charakter gebildet hatten. Und schließlich gewannen diese Triebe eine solche Macht, daß Heinrich nicht allein selbständig, ohne die Autorisation des Papstes, seine Scheidung durchführte, gleichzeitig den Papst, den Kaiser und sein eigenes Volk vor den Kopf stieß und den Schrecken der päpstlichen Exkommunikation trotzte, sondern sich selbst an die Stelle des Papstes setzte, indem er sich zum Haupt der englischen Kirche machte und dadurch eine irdische und geistliche Machtfülle in Anspruch nahm wie kein anderer britischer Herrscher vor ihm. Dieser glänzende Triumph der Selbstbehauptung gegenüber so gewichtigen Hindernissen[1] kann nur durch einen vollständigen Sieg der egoistischen über die venerativen Triebe erreicht worden sein. Daß ein solcher Sieg wirklich errungen wurde, sagt uns auch Heinrichs Verachtung der Macht, die er vorher so hoch verehrt hatte; so erklärte er z. B., »er würde sich nicht einen Strohhalm darum kümmern, wenn der Papst auch tausend Bannflüche gegen ihn schleudere« oder »er werde den Fürsten zeigen, wie gering die Macht des Papstes in Wahrheit sei« und »wenn der Papst tue, was ihm beliebe, so werde er, Heinrich, tun, was *ihn* freue«. In einem so herausfordernden Verhalten werden Psychoanalytiker sogleich den verdrängten Wunsch erkennen, die Herrschaft des Vaters zu vernichten und sich dessen Autorität anzueignen – ein Wunsch, der auf dem primitiven Ödipuskomplex beruht.

Seit dem Bruch mit Rom machte Heinrichs Charakter eine auffallende Wandlung durch. Er wurde in vieler Hinsicht despotischer, entschlossen zu herrschen, nicht nur zu regieren. Unduldsam gegen jede Beschränkung seiner Macht, hielt er sich in allen Angelegenheiten, großen und kleinen, nur mehr an seine eigene Ansicht, anstatt den Vorschlägen seiner Ratgeber Gehör zu schenken, wie er es bis dahin in so weitem Ausmaß getan hatte.

Den bedeutsamsten Schritt in dieser Richtung bildet sein Vorgehen gegen Wolsey, das zu dessen Sturz führte. Zweifellos hat Heinrich in den Tagen von Wolseys Glanz ihm Gefühle entgegengebracht, die in ihrem Ursprung mit seinen Trieben zur Vaterverehrung zusammenhingen. Diese Gefühle mögen um so freier und

[1] Vergleiche Pollards Worte: (op. cit. p. 307) »Es war der König und nur der König, der England den Weg führte, den er sich vorgenommen hatte. Papst und Kaiser fühlten sich herausgefordert, Europa war empört, selbst König Franz mißbilligte den Bruch mit dem Papst. Irland war in Aufruhr, Schottland wie immer feindlich. Die betreffenden Gesetze mußten der sich sträubenden Kirche und dem, wie wir annehmen können, nicht weniger widerstrebenden Haus der Gemeinen gewaltsam abgerungen werden. Im Volke aber herrschte zum größten Teil Entrüstung über das Unrecht und die Beleidigungen, die auf die Königin und ihre Tochter gehäuft wurden.

ungehinderter gewaltet haben, als Wolsey, wie Friedmann mit Recht vermutet[1], infolge seiner Priesterweihen in keine so scharfe Rivalität mit Heinrichs männlichen Vorzügen treten konnte, wie es bei einem Laien der Fall gewesen wäre. Krieg, Sport und das erotische Gebiet z. B. waren ausgeschlossen, und an der Sphäre der Politik, in der Wolsey glänzte, gewann Heinrich erst allmählich lebhafteres Interesse; doch sobald dieses einen gewissen Grad erreichte, wie es während der Scheidungsverhandlungen geschah, wurde Heinrich unduldsam gegenüber Wolseys Führerrolle, was schließlich dessen Fall zur Folge haben mußte[2].

Nachdem Wolsey einmal gestürzt war, gelang es keinem andern mehr, seine einzigartige Stellung zu erreichen; auch Cromwell nahm, selbst auf der Höhe seiner Macht, einen viel geringeren Platz ein. Auch im Punkt der religiösen Machtstellung ging Heinrich unbeirrt seinen Weg. Indem er sich selbst zum Haupt der Kirche machte, maßte er sich nicht nur die väterliche Autorität des Papstes an, sondern er wurde in gewissem Sinne der Teilhaber der göttlichen Macht, deren irdischer Repräsentant der Papst ist. So kam es, daß Luther erklärte[3]: »Herr Heinrich meinte, der liebe Gott zu sein und tun zu können, was ihm gefiel.«

Diese Identifizierung des eigenen Selbst mit Gott — der Gottmenschkomplex, wie Ernest Jones ihn genannt hat[4] — äußerte sich weiter in der Aufhebung der Klöster, dem Verbot von Heiligen- und Bilderverehrung, der konsequenten Ausschließung des Klerus von den höheren Staatsämtern, die sie bisher innegehabt, endlich in seinen Bemühungen, dem orthodoxen Glauben endgültige Gestalt zu geben und, wenn nötig gewaltsam, allgemeine religiöse Gleichheit in seinen Ländern herbeizuführen. Alle diese Maßregeln zielten darauf hin, jede Art von Widerstand gegen seine fast allmächtige Stellung auf religiösem Gebiet unmöglich zu machen.

---

[1] Op. cit. vol. I, p. 34.

[2] Allerdings waren auch andere wichtige Einflüsse dabei beteiligt: 1. Wolseys Verbindung mit der Kirche. 2. Der wohlbegründete Verdacht, daß er der projektierten Heirat mit Anna Boleyn nicht allzu geneigt war. So wurde er ein Hindernis für die Erfüllung von Heinrichs sexuellen Wünschen und zog dadurch die feindlichen Elemente von dessen Ödipuskomplex auf sich. In seinem späteren Verhalten gegen Wolsey und gegen Warham, den Erzbischof von Canterbury, erweckt Heinrich bisweilen den Anschein, als wolle er in seinen Beziehungen zu dem Kardinal und dem Erzbischof die seines Vorgängers Heinrich II. zu Thomas à Becket nachahmen. (Z. B. Pollard, op. cit. p. 271.) In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, daß Heinrich, während er im ersten Teil seiner Regierung der Verehrung für den ermordeten Erzbischof dadurch Ausdruck gab, daß er alljährlich an seinem Sarg ein Opfer darbrachte, im Jahre 1538 — eine neue Herausforderung für die Kirche — diesen selben Sarg ausrauben und die heiligen Gebeine verbrennen ließ. Ja, er soll sogar ein Scheingericht über den Heiligen abgehalten und ihn als Verräter verurteilt haben.

[3] Gesammelte Schriften XVI., 106.

[4] Der Gottmenschkomplex. Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. I. S. 313.

Während dieses großartigen Triumphes seiner egoistischen Triebe schritt Heinrich seinen Weg erhobenen Hauptes weiter. Seinen Sieg über alle Hindernisse, die das Verderben der meisten anderen Monarchen verursacht hätten, verdankt er teils den einzigartigen Verhältnissen seiner Zeit, die, wie wir sehen, ein Maß von Despotismus möglich, ja sogar angemessen erscheinen ließen, das eine andere Periode als unerträglich empfunden hätte, teils der außerordentlichen Willenskraft und dem Selbstvertrauen, das er im Verlauf seines Kampfes gegen den Papst entwickelte, nachdem er seine Vaterverehrung überwunden hatte, schließlich auch seinem entschlossenen Ergreifen der politischen Realitäten. Wenige Menschen waren so wie er imstande, den intensivsten Egoismus und die größte Machtbegierde mit einer unbeirrbar richtigen Abschätzung von Kräften und Möglichkeiten zu verbinden. In der Vollendung, zu der er diese Verbindung brachte, ist vielleicht das Geheimnis seiner politischen Erfolge zu suchen.

Die Scheidung von Katharina, die den Anlaß zu dieser allmählichen, aber einschneidenden Änderung in Heinrichs Charakter gegeben hatte, wurde endlich, nach mancherlei Aufschub und Wechselfällen, zu einem überstürzten Abschluß gebracht, Anna war nämlich schwanger geworden und so ergab sich die Notwendigkeit einer Legitimierung ihrer Beziehungen, wenn ihr Kind (sofern es ein Sohn würde) als Thronerbe anerkannt werden sollte. Trotz Heinrichs lange währender Leidenschaft für Anna war es ihm bis gegen Ende des Jahres 1532 nicht gelungen, sie zu seiner Geliebten zu machen. Sie hatte, vielleicht gewarnt durch seine etwas flatterhaften Neigungen zu ihren Vorgängerinnen, beschlossen, es nicht zur letzten Intimität kommen zu lassen, und sie blieb ihrer Absicht treu, bis die Scheidung gesichert schien.

Die nachfolgenden Ereignisse zeigen deutlich die Klugheit dieses Verhaltens. Ihre Hochzeit mit Heinrich fand im Jänner 1533 statt und schon im darauffolgenden Mai begann er ihrer müde zu werden. Seine Liebe, durch Jahre so standhaft gegenüber allen Schwierigkeiten, begann sogleich zu erkalten, sobald alle Hindernisse beseitigt und er im vollen und unbestrittenen Besitz der Langersehnten war. Er entdeckte jetzt Fehler an Anna, die ihm früher nicht aufgefallen waren. Hier sehen wir zum ersten Male einen offenbar sehr wichtigen Zug in Heinrichs erotischem Leben sich äußern, nämlich das Bedürfnis nach irgend einem Hindernis, das zwischen ihn und die Frau seiner Wahl treten mußte. In Annas Fall lag das Hindernis gewiß zum Teil in ihrer Weigerung, sich dem königlichen Liebhaber ganz hinzugeben, bevor sie sicher sein konnte, nicht seine Geliebte, sondern seine Gemahlin zu werden. Aber es waren noch tiefere Gründe dafür vorhanden, die letzten Endes darauf beruhten, daß seine Liebe zu ihr eine verbotene gewesen war und dadurch einen Reiz empfing, wie ihn eine legale Verbindung für ihn nicht haben konnte.

Freud zeigte in einem lehrreichen Aufsatz über die Verschiedenheiten des Liebeslebens[1], daß die Notwendigkeit eines Hindernisses für das Entstehen der Liebe auf den Ödipuskomplex zurückgeführt werden kann. Bei der ersten Liebe des Knaben, die seiner Mutter gilt, besteht ein solches Hindernis in dem nahen Verwandtschaftsgrad, der eine Liebesbeziehung verbietet. Ferner ist die Mutter durch Bande des Gesetzes und der Neigung schon an eine dritte Person, den Vater, gekettet. In einer Reihe von Fällen nun, in denen die psychosexuelle Entwicklung nicht bis zum vollständigen Aufhören der Fixierung an die Eltern geführt hat, äußert sich das Fortbestehen des Ödipuskomplexes in der Wahl des Liebesobjektes. Es muß nämlich zwischen Objekt und Liebhaber ein Hindernis bestehen ähnlich wie bei der ursprünglichen Inzestliebe, d. h. die Neigung wird entweder der gesetzlichen Legitimierung entbehren oder der geliebte Gegenstand wird bereits anderweitig gebunden sein müssen oder, wie es häufig geschieht, es werden sich beide Fälle vereinigen. Nun kann man nicht zweifeln, daß Heinrich zu den Leuten gehörte, deren Ödipuskomplex in dieser Weise Ausdruck findet. Diese Hypothese ermöglicht es uns, zwei immer wiederkehrende Züge in seinem Liebesleben zu erklären: seine Unbeständigkeit (die es ihm unmöglich machte, eine Frau weiter zu lieben, sobald ihm einmal ihr Besitz sicher war) und sein Wunsch nach irgend einem Hindernis, das ihn von dem geliebten Objekt trennte. Wir werden noch viele solche Beispiele finden, wenn wir uns weiter mit seinen wechselvollen Eheschicksalen befassen.

Die Vorgänge beim Sturze Anna Boleyns zeigen deutlicher als alles andere nicht nur seinen Wunsch nach einem derartigen Hindernis, sondern auch, daß dieser Wunsch auf einer Inzestfixierung beruhte. Gleichzeitig geben sie uns den Schlüssel zu einem genauen Verständnis des Konfliktes in Heinrichs Sexualleben, der »gemeinsamen Ursache« seiner ehelichen Mißgeschicke, die nach Froude »auffindbar sein müßte«. Heinrich wurde, wie wir schon wissen, bald nach seiner Vermählung mit Anna ihrer müde. Daß ihr 1533 geborenes Kind (die spätere Königin Elisabeth) statt des lange ersehnten männlichen Erben eine Tochter war, trug noch mehr dazu bei, ihr seine Neigung zu entfremden. Während seiner dreijährigen Ehe tröstete er sich zuerst mit einigen Damen, deren Namen nicht auf uns gekommen sind, sodann mit Margarethe Shelton, endlich mit Jane Seymour, seiner späteren Gemahlin, zu der er eine aufrichtige Neigung gefaßt zu haben scheint. Den Gedanken, sich Annas zu entledigen, dürfte er geraume Zeit, ehe er ihn ausführte, gehegt haben, nur wurde die Angelegenheit für eine Weile aufgeschoben, da die Verstoßung Annas ihn vielleicht hätte zwingen können, zu Katharina zurückzukehren.

[1] Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens. Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen, II. 191. 1910. S. 389.

Katharinas Tod im Jahre 1536 (manche glauben, daß er durch Gift beschleunigt wurde) räumte dieses Hindernis aus dem Weg und eine Fehlgeburt Annas im selben Monat (wahrscheinlich ihre zweite) erneuerte bei Heinrich die Inzestskrupel, die er schon in seiner ersten Ehe empfunden hatte. Diese Skrupel, die bei ihrem ersten Auftreten langsam und unmerklich gewachsen waren, gewannen nun schnell ihre Herrschaft über Heinrich zurück. Die Vereinigung mit seiner zweiten Schwesterrepräsentantin (Anna) erweckte nun wegen des Inzestes, der ihr anhaftete, denselben Schauder in ihm wie vordem die Verbindung mit seiner ersten Schwesterrepräsentantin (Katharina). Anna wurde der Untreue gegen ihren Gemahl angeklagt – wobei eine ganze Reihe von Personen als Mitschuldige erklärt wurden – und des Inzestes mit ihrem Bruder, Lord Rochford, bezichtigt. Ferner wurde sie beschuldigt, sich mit ihren Liebhabern zur Ermordung des Königs verschworen und durch ihr verräterisches Benehmen des Königs Gesundheit bis zur Lebensgefahr geschädigt zu haben. Alle von diesen Anschuldigungen betroffenen Gefangenen von einiger Bedeutung wurden wegen Hochverrats verurteilt und hingerichtet, Anna selbst folgte ihnen wenige Tage später zum Schafott.

Gleichzeitig wurde ihre Ehe mit Heinrich für ungültig erklärt, und zwar wahrscheinlich aus einem oder mehreren der folgenden Gründe[1]: 1. Wegen der angeblichen Existenz eines früheren Ehekontraktes mit dem Earl of Northumberland. 2. Wegen der Verwandtschaft zwischen Heinrich und Anna, die aus seinen Beziehungen zu Mary Boleyn folgte.

Einen Tag nach Annas Tode vermählte sich Heinrich mit Jane Seymour.

Die Historiker sind ziemlich einig darin, daß Anna zwar ein lockerer Lebenswandel und auch ernstere Vergehen zuzutrauen gewesen wären, daß aber in der langen Reihe der schweren Beschuldigungen, die man gegen sie erhob, wenig oder nichts Wahres enthalten war. Vor allem konnte kein irgendwie stichhältiger Beweis für den Vorwurf des Inzestes oder Hochverrates beigebracht werden. Wir dürfen daher diese Anklagen wohl zum größten Teil als Projektionen von Heinrichs eigenem Innern ansehen. Denn obgleich für die Einzelheiten der Angelegenheit Cromwell nebst einigen andern verantwortlich war, so hatte doch Heinrich gemeiniglich Kenntnis von jedem Schritt, der gegen Anna und ihre Genossen unternommen wurde, beteiligte sich vielfach persönlich an den Verhandlungen und seine Wünsche beeinflußten wahrscheinlich die Urteilssprüche[2]. Sein Interesse an dem Verfahren und dessen Bedeutung für seine Psyche zeigt sich auch darin, daß er eine Tragödie über diesen Gegenstand verfaßte, die er ganz kurz nach Annas Hinrichtung bei einem fröhlichen Gastmahl dem Bischof von Carlisle zeigte[3].

[1] Siehe Pollard, op. cit. p. 344.
[2] Friedmann, op. cit. vol. II, p. 268.
[3] Friedmann, op. cit. vol. II, p. 267.

Heinrich hatte, indem er Anna des Inzestes mit ihrem Bruder beschuldigte, mit Hilfe seines Schwagers eine Wiederholung der Situation hervorgerufen, die früher zwischen ihm und seinem eigenen Bruder bezüglich Katharinas bestanden hatte. In beiden Fällen war er – sei es in Wirklichkeit oder in seiner Einbildung – durch die Person der Schwester in Wettkampf mit seinem Bruder gebracht worden. Die Umstände, unter denen er das erstemal in ein Rivalitätsverhältnis zu Arthur getreten war (wodurch der ursprüngliche Ödipuskomplex in leicht veränderter Form in ihm wieder erweckt wurde)[1] hatten anscheinend solche Wirkung auf seine psychosexuellen Triebe und Neigungen ausgeübt, daß er fortan eine Wiederholung der Situation wünschte, in der er seine sexuellen Impulse das erstemal gefühlt hatte.

Aber wie es fast unausbleiblich bei allen mit dem Ödipuskomplex und seinen Verschiebungen zusammenhängenden Gefühlen der Fall ist, so waren auch jene, die in Heinrich durch seine Beziehungen zu Arthur und Katharina erregt wurden, ambivalent. Einerseits hegte er den Wunsch, seinen Bruder – den Vertreter seines Vaters – zu töten und seine Schwester – die Vertreterin der Mutter – zu heiraten. Anderseits aber empfand er einen Schauder vor allen diesen Dingen. Zur Zeit seiner Scheidung von Katharina war es der Schauder, der in seinem Bewußtsein die Oberhand hatte, aber gleichzeitig äußerte sich die Verlockung zum Inzest durch die Wahl einer neuen Schwesterrepräsentantin in Annas Person. So entstand das schon erörterte widerspruchsvolle Vorgehen. Eine Weile später (wahrscheinlich beschleunigt durch Annas Fehlgeburten, die Heinrichs früheren Aberglauben wieder erweckten) wurde die negative Einstellung gegenüber dem Inzest auf seine Beziehungen zu Anna übertragen. Bei dem so entstandenen Haß gegen Anna projizierte Heinrich seine eigenen Inzestwünsche auf sie, d. h., sie wurde des Inzestes mit ihrem Bruder beschuldigt, während in Wirklichkeit Heinrich selbst es war, der Inzestbeziehungen zu seiner Schwester ersehnte. Auf diese Weise konnte er sich durch Stellvertretung der Erfüllung seiner verdrängten Wünsche freuen, während er gleichzeitig seinem Abscheu vor derartigen Beziehungen Ausdruck gab.

Auf dieselbe Weise war es ihm auch möglich, für die Eifersucht, die Angst und den Haß gegenüber seinem Bruder ein Ventil zu finden. Ebenso wie er selbst durch Arthurs Tod den Thron erbte, scheint er gefürchtet zu haben, es könnte nunmehr sein Platz durch einen Bruder eingenommen werden. Daher der Vorwurf des Hoch-

[1] Man darf nicht vergessen, daß Heinrich wohl wußte, daß seine Eltern in verbotenem Grad miteinander verwandt waren und ebenso wie später er selbst eine päpstliche Dispens erbaten. So war für ihn eine enge Assoziation zwischen seiner und seiner Eltern Ehe hergestellt. Ein anderes Verbindungsglied bildete vielleicht der nach Arthurs Tod gefaßte Plan seines Vaters, Katharina selbst zu ehelichen.

verrates, für den noch weniger Verdachtgründe bestanden als für die sexuellen Vergehen und der daher für den Psychoanalytiker deutlich genug die Tatsache enthüllt, daß Heinrich zwar an Arthurs Tod nicht Schuld war, daß er sich aber in diesem Punkt schuldig fühlte, da durch seines Bruders Tod seine verdrängten Wünsche realisiert wurden[1].

Durch einen Prozeß, der denjenigen, die sich mit dem Studium des Unbewußten befassen, geläufig ist, scheint zu jener Zeit der Bruder für Heinrich in mehr als einer Person verkörpert gewesen zu sein. Der sexuelle Teil dieser Rolle wurde zum größten Teil (aber nicht ausschließlich) durch Annas Bruder, Rochford, dargestellt, aber der Vorwurf des Verrates wurde ganz besonders gegen einen andern erhoben, gegen Heinrich Noreys, der angeblich nach Heinrichs Tod Anna zu heiraten beabsichtigte. Noreys scheint der einzige gewesen zu sein, den Heinrich durch eine persönliche Unterredung über seine Vergehungen beehrte und den er unter vier Augen zu einem Geständnis drängte[2]. Nun liegt die Vermutung nahe, daß Noreys kurz vorher durch seine Verlobung mit Margarethe Shelton, des Königs früherer Favoritin und wahrscheinlich Geliebten in Heinrichs Augen mit ihm gleichsam verwandt geworden war. Bedenkt man, wieviel Nachdruck darauf gelegt wurde, daß Anna durch Heinrichs Beziehungen zu Maria Boleyn seine Schwester geworden, so wird man wohl annehmen dürfen, daß zufolge einem ähnlichen Gedankengang Noreys durch seine Verlobung mit Margarethe Shelton als Heinrichs Bruder angesehen wurde. Fand ein solcher Gedankenprozeß in Heinrich statt, dann sind die speziellen Anschuldigungen gegen Noreys und die besondere Aufmerksamkeit, die Heinrich ihm schenkte, zum großen Teil erklärt[3].

Um ein abermaliges Vorkommen solcher Pläne, wie sie Noreys und Anna zugeschrieben wurden, zu verhindern, nahm Heinrich seine Zuflucht zur Gesetzgebung. Durch eine Klausel in dem Erbfolgeakt (der zuerst erlassen wurde, um Annas Tochter Elisabeth als Bastard zu erklären und für Janes erhofftes Kind die Krone zu sichern) wurde es als Hochverrat erklärt, wenn jemand ohne königliche Erlaubnis sich mit der Tochter, Schwester oder Tante eines Königs vermähle. Durch diese Maßregel scheint Heinrich den Versuch gemacht zu haben, sich für immer von der Angst vor sexuellen Rivalen in seiner eigenen Familie zu befreien.

Wir haben gesehen, wie während seiner Scheidung von Katharina die negative (Abscheu-) Seite des Inzestkomplexes gegen

[1] Auch hier ist die Feindschaft gegen den Bruder wahrscheinlich nur eine Verschiebung der früheren gegen den Vater, denn, wie wir sahen, hatte Heinrich in mancher Hinsicht besondere Gründe, sich an die Stelle seines Vaters zu wünschen.

[2] Friedmann, op. cit. vol. II, p. 251.

[3] Möglich ist es auch, daß wie in andern Fällen der Name Heinrich von einiger Bedeutung war, da er den Ödipuskomplex in seiner ursprünglichen (Vater-) Gestalt traf.

Katharina vorherrschte, während die positive (Liebes-) Seite sich in Hinblick auf Anna bemerkbar machte, so daß Heinrich sich zwar von der Inzestbeziehung zu einer Schwester frei zu machen suchte, gleichzeitig aber im Begriffe stand, eine neue Verbindung derselben Art mit einer andern Schwester einzugehen. Ganz ähnlich scheinen sich die Dinge unmittelbar vor Annas Sturz verhalten zu haben. Keineswegs abgeschreckt durch das Ende seiner beiden ersten Inzesterlebnisse, dachte Heinrich abermals an die Heirat mit einer Frau, die in verbotenem Grade mit ihm blutsverwandt war. Jane Seymour stammte mütterlicherseits von Eduard III. und Cranmer mußte die Dispens von einem kanonischen Ehehindernis erteilen, das durch die Verwandtschaft im dritten und vierten Grad entstanden war[1]. Obzwar demnach zwischen Heinrich und Jane tatsächlich nur eine entfernte Verwandtschaft bestand, ist es doch wahrscheinlich, daß Heinrich unbewußt in Jane eine nähere Verwandte sah. Denn kurz vor seiner Vermählung mit ihr pflegte er sie in der Wohnung ihres **Bruders**, Sir Eduard Seymour zu treffen, den er dadurch in das Verhältnis einbezog[2] und so wieder einmal versuchte, das frühere Bruder-Schwesterdreieck herzustellen[3].

Die Umstände beim Sturz Anna Boleyns bringen also die beiden leitenden Tendenzen in Heinrichs psychosexuellem Leben klar zutage, die beide durch seine früheren Liebeserfahrungen und weiter zurück durch den noch früheren Ödipuskomplex bedingt wurden. Diese Tendenzen sind: 1. Der Wunsch nach einem sexuellen Rivalen (und gleichzeitig der Haß gegen diesen). 2. Das Streben nach einer Inzestbeziehung (und gleichzeitig der Abscheu davor).

Dieselbe Zeit gibt uns auch die ersten Anzeichen einer dritten (mit den beiden ersten aufs engste zusammenhängenden) Tendenz, die hinfort die größte Bedeutung gewann, nämlich die Forderung nach Keuschheit bei seiner Gattin. Wir haben schon gesehen, daß seine Leidenschaft für Anna Boleyn, wenigstens zum Teil, deshalb so viele Jahre unvermindert andauerte, weil sie Heinrich den vollständigen Besitz ihrer Person verweigerte. Ähnliche Mittel wurden mit dem gleichen Erfolg von ihrer Nachfolgerin, Jane Seymour, zu Beginn der Beziehungen mit Heinrich angewendet. Ja, sie gab sich den Anschein so großer Tugend, daß sie sogar die Geschenke des Königs zurückwies, um alle etwa daraus sich ergebenden Folgen zu vermeiden. Diesem Verhalten zollte Heinrich die höchste Billigung und Bewunderung. Aber, während sie ihm gegenüber ihre Keuschheit so sehr betonte, ist die Vermutung wohl begründet, daß sie nicht immer so streng über ihre Ehre wachte, wie sie vorgab. In der Tat scheinen mehrere von Heinrichs Zeitgenossen

[1] Pollard, op. cit. p. 346.

[2] Sir Eduard Seymour scheint diese Räume (zu denen Heinrich durch einen geheimen Gang Zutritt hatte) ausdrücklich zu diesem Zweck bezogen zu haben, da sie vorher von Cranmer bewohnt waren.

[3] Friedmann, op. cit. vol. II, p. 222.

der Meinung gewesen zu sein, daß er mehr oder weniger absichtlich die Augen vor gewissen (wahrscheinlich wohl bekannten) Ereignissen aus Janes Vergangenheit schloß, die er nachher sehr wohl entdecken konnte, wenn er dies für seine Absichten brauchen sollte. So zum Beispiel schreibt Chapuys, der Botschafter Karls V., zugleich ein Freund Janes, in einem Brief vom Mai 1536: Sie (Jane) ist etwas über fünfundzwanzig Jahre. Urteilen Sie selbst, ob sie es nicht als Engländerin und nach ihrem jahrelangen Hofleben für eine Sünde halten würde, noch Jungfrau zu sein. Dem König wird das vielleicht ganz gut passen, denn er heiratet sie unter der Bedingung, daß sie Jungfrau ist, und wird später, wenn er die Absicht hat, sich von ihr zu trennen, genug Zeugen für das Gegenteil finden[1].

Im Lichte psychoanalytischer Erkenntnisse und späterer Ereignisse (besonders der Erlebnisse mit Katharina Howard) ist es wahrscheinlich, daß dieses widerspruchsvolle Benehmen nicht durchaus beabsichtigt oder überlegt war. Eher haben wir es hier mit den Äußerungen eines Konfliktes in Heinrichs Innerm zu tun, ähnlich dem, der seinen Wunsch nach einem sexuellen Rivalen und nach Inzestbeziehungen hervorrief, eines Konfliktes, der hier wie dort ein widerspruchsvolles, unbeständiges und ambivalentes Verhalten zur Folge hatte.

Es scheinen nämlich zwei einander widerstrebende Tendenzen in ihm gewirkt zu haben: durch die eine der beiden wurde er veranlaßt, bei seiner jeweiligen Gattin auf die strengste Keuschheit zu dringen, während er gleichzeitig, angetrieben durch die zweite, im Geheimen (und zwar wahrscheinlich unbewußt) froh war, wenn seine Gefährtin bereits sexuelle Erfahrungen mit andern Männern hinter sich hatte oder ihm nach der Hochzeit untreu wurde.

Die Erklärung für dieses Verhalten findet man, ebenso wie die für das frühere, in Tatsachen, die mit dem Ödipuskomplex in Verbindung stehen[2]. Für den kleinen Knaben kann die Vorstellung einer sexuellen Beziehung zwischen den Eltern leicht höchst peinlich werden. Eifersucht auf den Vater, das Bedürfnis, die Eltern mit keinerlei sexuellen Gedanken zu verknüpfen, (um das Stadium der sexuellen Fixierung zu überwinden) und eine Reihe anderer wichtiger Faktoren, auf die ich hier nicht näher einzugehen brauche, rufen oft die Idee hervor, daß zwischen den Eltern keine sexuellen Beziehungen bestehen oder bestanden. Diese Idee findet ihren höchsten Ausdruck in der Vorstellung von der jungfräulichen Mutter und der unbefleckten Empfängnis, die in Religion, Mythus und Märchen eine so wichtige Rolle spielt. Da nun im späteren Leben die Gattin oft unbewußt mit der Mutter identifiziert wird, ist es begreiflich, daß die Keuschheitsidee, die sich ursprünglich an die Mutter knüpfte, auf die Gattin übertragen wird, daher stammt zum großen Teil

[1] Zitiert bei Friedmann, op. cit, vol. II, p. 200.
[2] Vgl. Freud, op. cit.

die Tatsache, daß sich so viele Männer durch Jungfräulichkeit in so hohem Grade angezogen fühlen.

Anderseits wird der Knabe bald die sexuellen Beziehungen zwischen den Eltern entdecken oder argwöhnen. Und dann kann es als wesentliches Charakteristikum der Mutter angesehen werden, daß sie solche Beziehungen unterhält oder unterhielt. Daher wird jeder Muttersatz im späteren Leben dasselbe Charakteristikum aufweisen müssen und es werden, insoweit die Gattin einen Mutterersatz darstellt, nur Frauen mit sexuellen Erfahrungen dafür in Betracht kommen, daher zum Teil die Anziehungskraft der Witwen[1].

Nun darf man wohl annehmen, daß in Heinrichs Unbewußtem diese beiden (miteinander unverträglichen) Vorstellungen die Mutter betreffend, Raum fanden und daß wir in ihrem Konflikt den Schlüssel zu seinem in diesem Punkt so widerspruchsvollen Verhalten finden[2].

Nachdem wir nun zu einer genauen Vorstellung der wichtigsten unbewußten seelischen Faktoren gelangt sind, die sich in Heinrichs ehelichen Schicksalen auswirkten, wollen wir uns mit einer kurzen Prüfung ihres weiteren Einflusses auf sein Leben begnügen. Seine Vereinigung mit Jane Seymour sollte nicht von langer Dauer sein. Jane starb im Oktober 1537, ein Jahr und vier Monate nach ihrer Vermählung mit Heinrich, wenige Tage, nachdem sie einem Sohne (dem späteren Eduard VI.) das Leben geschenkt hatte. Heinrich scheint bis zuletzt eine aufrichtige Neigung für sie empfunden zu haben und sie und Katharina Parr teilen sich als einzige von Heinrichs sechs Frauen in die Ehre, ihre eheliche Laufbahn nicht mit einem Bruch beendet zu haben. Möglich, daß die Kürze dieser Laufbahn in Janes Fall das Erkalten von Heinrichs Liebe, das Chapuys (in dem oben zitierten Brief) prophezeit hatte, verhinderte. Ferner wird er in seinen Gefühlen wohl wesentlich dadurch bestärkt worden sein, daß sie ihm den so lange ersehnten männlichen Erben schenkte. Jedenfalls scheint Heinrich sie eine beträchtliche Zeit in zärtlicher Erinnerung bewahrt zu haben, und bei

[1] Durch einen weiteren eigentümlichen seelischen Prozeß wird die Mutter oft als Dirne angesehen oder doch als Frau, die mit ihrer Gunst sehr freigebig umgeht. (Vgl. Freud, op. cit.) Eine solche Ausdehnung mag die Idee bei Heinrich genommen haben und könnte uns dann erklären helfen, warum so zahlreiche Anschuldigungen wegen Untreue gegen Anna Boleyn erhoben wurden (nur einen der Angeklagten hat man später als schuldig erkannt und auch dieser Fall ist angezweifelt worden), während er gegenüber Katharina Howards ziemlich öffentlich geführtem liederlichen Lebenswandel vor und nach der Hochzeit die Augen schloß. Vgl. das Folgende.

[2] Dem Vorhandensein dieser Vorstellungen in Heinrich verdankt wahrscheinlich die während des Scheidungsverfahrens gegen Katharina erörterte Frage, ob die Ehe zwischen ihr und Arthur konsumiert worden war, viel von der ihr beigelegten Wichtigkeit. Katharina selbst gestand in einem ziemlich späten Stadium der Angelegenheit, daß die Ehe nicht konsumiert worden war, und sie mag gehofft haben, damit einen Punkt zu treffen, in dem Heinrich, wie sie wußte, besonders empfindlich war.

seinem eigenen Tod – zehn Jahre nach dem Janes – erwies er ihr die besondere Ehre, sich in ihrem Grab zur ewigen Ruhe bestatten zu lassen.

Zwischen Janes Tod und Heinrichs schließliche Vermählung mit Anna von Cleve, seiner vierten Frau – im Jahre 1539 – fallen zahlreiche Heiratsprojekte, die zwar alle gegenstandslos blieben, in denen aber das Wirken von Heinrichs unbewußten Trieben bis zu einem gewissen Ausmaß verfolgt werden kann. Das wichtigste dieser Projekte betrifft Maria, Herzogin von Longueville, besser bekannt unter dem Namen Maria von Guise. Maria war bereits verlobt mit Heinrichs Neffen, Jakob V. von Schottland (es äußerten sich also in diesem Plane sowohl der Wunsch nach einem Rivalen als auch die Inzestneigung: man vergleiche auch den Namen), doch Heinrich erklärte, seine Werbung müsse die frühere Vereinbarung ungültig machen. Franz I. aber weigerte sich, durch die Annahme von Heinrichs Antrag seinen Bundesgenossen Jakob zu beleidigen. Er schlug als Ersatz Maria von Bourbon vor, die Tochter des Herzogs von Vendôme. Als jedoch Heinrich hörte, daß Jakob eine Ehe mit dieser bereits abgelehnt hatte, schlug er sogleich ihre Hand aus (wo kein Rivale, da fehlt die Anziehung). Hierauf dachte man an die beiden jüngeren Schwestern der Maria von Guise und weiterhin an eine Reihe anderer Damen des französischen Hofes. Heinrich, ungeduldig und gereizt, forderte nun, daß ihm die hübschesten der verfügbaren Mädchen zur persönlichen Prüfung und eventuellen Wahl nach Calais geschickt würden. Da aber Franz über den Vorschlag empört war, sich die jungen Mädchen gleich Pferden »vorreiten« zu lassen, wurde der ganze Plan einer französischen Heirat fallen gelassen.

Inzwischen waren ähnliche Verhandlungen in den Niederlanden angeknüpft worden. Hier fiel die Wahl auf Christina, die Tochter des verstorbenen Königs von Dänemark. Christina war in zartestem Alter mit dem Herzog von Mailand vermählt worden und war nun eine Witwe von sechzehn Jahren, so erinnert ihr Schicksal lebhaft an das Katharinas von Arragonien nach Arthurs Tod. Im übrigen kam die Ehe aus politischen Gründen nicht zustande und Heinrich war noch immer ohne Frau.

In dieser Zeit bestand ein Freundschaftsbündnis zwischen Franz I. und Karl V. und ihre engen Beziehungen veranlaßten Heinrich, sich als Gegengewicht gegen ihre vereinigte Macht anderswo nach Beistand umzusehen. Zu diesem Zweck schienen die protestantischen Fürsten Deutschlands am geeignetsten. Eine Zeitlang versperrten religiöse Differenzen den Weg, doch endlich fand Heinrich in der Person des Herzogs von Cleve einen Herrscher, dessen Landesreligion ähnlich seiner eigenen ein Kompromiß zwischen Protestantismus und Katholizismus darstellte[1]. Eine Heirat zwischen

[1] Vgl. Pollard, op. cit. p. 383.

Anna, der Tochter des Herzogs, und Heinrich wurde, hauptsächlich durch Cromwells Einfluß, vereinbart, obzwar durch Annas bestehende Verlobung mit dem Herzog von Lorraine ein Hindernis vorhanden war. Obwohl dies, hier wie anderswo, eine Anziehung für Heinrich gebildet haben dürfte, scheint er sich dieser Heirat gegenüber im ganzen ziemlich passiv verhalten zu haben. Kurze Zeit vorher aber hatte er in Hinblick auf die geplante französische Heirat erklärt: »Ich traue niemandem als mir selbst. Diese Angelegenheit geht mich zu nahe an. Ich will sie sehen und eine Weile kennen, ehe ich mich entscheide . . .« Nun aber erklärte er sich bereit, Anna zu heiraten, ohne andere Sicherheiten als Cromwells Lob ihrer Schönheit und ein keineswegs allzu schmeichelhaftes Porträt Holbeins. Vielleicht war er entschlossen, um jeden Preis dieser aufreibenden Weiberjagd ein Ende zu machen, vielleicht auch wirklich ängstlich angesichts der drohenden politischen Situation; denn der Papst, der Kaiser und die Könige von Frankreich und Schottland waren alle gegen ihn gereizt und eine Invasion Englands war nicht unwahrscheinlich. Was immer die Ursache gewesen sein mag, Heinrich war in Cromwells Händen fügsam und selbst, nachdem er Anna gesehen und kein Gefallen an ihr gefunden hatte (sie war, gemessen an dem Niveau des französischen und englischen Hofes, ohne feinere Bildung und verstand nur ihre Muttersprache), willigte er in die Heirat ein, die ihm doch zuwider war.

Es sollte von allen seinen ehelichen Abenteuern das kürzeste sein. Innerhalb weniger Monate hatte sich die politische Situation geändert. Heinrich brauchte das protestantische Bündnis nicht mehr und verlor keine Zeit, sich von seiner Konvenienzehe zu befreien, die er schon in dieser Absicht eingegangen war. Im Sommer 1550 wurde Cromwell, der die Heirat und das Bündnis zustande gebracht hatte, eingekerkert und enthauptet; gleichzeitig wurde Heinrichs Ehe mit Anna für null und nichtig erklärt, da er geltend machte, er habe in dieser Angelegenheit nicht nach seinem freien Willen gehandelt. Überdies sei Annas Ehekontrakt mit dem Herzog von Lorraine niemals für ungültig erklärt worden, er, Heinrich, aber habe nur unter der Voraussetzung, daß diese Ungültigkeitserklärung sogleich folgen werde, die Hochzeitszeremonie vollziehen lassen und habe auch, durch Gewissensskrupel veranlaßt, die Ehe nicht konsumiert.

So überflüssig die Anführung dieser Gründe erscheinen mag (denn zweifellos wollte Heinrich die Ehe nur lösen, weil Anna keinen Reiz für ihn besaß — woraus er kein Geheimnis machte — und weil das Bündnis, um dessentwillen er sie geheiratet hatte, nicht mehr notwendig war), so kann man nichtsdestoweniger unverkennbare Spuren von Heinrichs unbewußten Tendenzen darin verfolgen, und zeigen, daß selbst hier diese Tendenzen wirksam waren[1].

1) Heinrich hatte vorher gegen Cromwell geklagt, daß er Anna im Verdacht habe (grundlos, soviel wir wissen), keine reine Jungfrau zu sein. Auch hier wirkte also der Keuschheitskomplex und der Wunsch nach einem Rivalen.

Nachdem Anna von Cleve auf diese Weise unschädlich gemacht worden war, ging Heinrich unverzüglich eine fünfte Heirat ein, und zwar mit einer Dame des Hofes, deren Zauber er schon vorher erlegen war, mit Katharina Howard, einer Nichte des Herzogs von Norfolk. Etwa anderthalb Jahre lang lebte er mit seiner jungen Frau glücklicher als mit irgend einer seiner früheren Gefährtinnen. Er beglückwünschte sich selbst, daß er nach den »mannigfachen inneren Stürmen, in die ihn seine Heiraten gestürzt hatten«, endlich zu einer segensreichen Lösung seiner ehelichen Schwierigkeiten gekommen war. Und in seiner Hauskapelle sagte er dem Himmel feierlich Dank für das Glück, das seine Ehe ihm brachte, indem er seinen Beichtvater, den Bischof von Lincoln, anwies, ein besonderes Gebet zu diesem Zweck zu verfassen.

Dieser Glückszauber aber beruhte auf einer Illusion. Katharina Howard hatte vor ihrer Verheiratung ein alles eher denn keusches Leben geführt, obwohl der König vor dieser Tatsache die Augen geschlossen zu haben scheint, wie er es auch früher bei einer ähnlichen Gelegenheit getan hatte. Selbst nach der Hochzeit empfing Katharina weiter ihre früheren Liebhaber, besonders einen gewissen Culpepper, mit dem sie seinerzeit verlobt gewesen war. Die Nachricht von diesem unwürdigen Verhalten der Königin drang zu Cranmer, der sie voller Angst dem König mitteilte. Heinrich wollte zuerst den Beschuldigungen keinen Glauben schenken, aber als die Beweise nicht mehr widerlegt werden konnten, da überwältigten ihn Überraschung, Kummer, Scham und Zorn, er weinte bitterlich vor aller Augen und zeigte überhaupt so heftige Aufregung, daß »man meinte, er sei wahnsinnig geworden«. Zuerst dachte er daran, Katharina zu begnadigen, aber als weitere Beweise von Vergehungen aus der allerjüngsten Zeit ans Licht kamen, wurde sie hingerichtet. Mit ihr zugleich ihre Liebhaber und alle, die auf die eine oder andre Weise ihre Mitschuldigen gewesen waren.

Wir haben hier abermals ein deutliches Beispiel für das Wirken von Heinrichs unbewußten Komplexen. Bedenkt man das große Gewicht, das er stets auf Jungfräulichkeit und Keuschheit legte, und dabei die Zuchtlosigkeit von Katharinas Lebenswandel, den zu verheimlichen, sie sich verhältnismäßig so geringe Mühe gab, dann muß man Heinrich einer fast pathologischen Blindheit beschuldigen, daß ihm die Wahrheit, so lange verborgen blieb. Daß es sich hier tatsächlich um eine ausgesprochene Verdrängung handelt, erkennt man auch an seiner Unfähigkeit oder Abneigung, die Tatsachen sogleich zu glauben, sowie er davon erfuhr, und schließlich an der so außerordentlich heftigen Erregung, als er sich von ihrer Wahrheit überzeugen lassen mußte.

Die seelischen Kräfte, die hiebei wirksam waren, sind uns ja bereits bekannt. Auf der einen Seite bedurfte Heinrich, wie wir gesehen haben, einer Frau, die andere Liebhaber außer ihm hatte, anderseits verlangte er leidenschaftlich nach ihrem ausschließlichen

Besitz und nach Keuschheit bei ihr. Der Konflikt zwischen diesen beiden miteinander unvereinbaren Wünschen bewirkte ihre zeitweise Dissoziation. Heinrich vermochte eine Zeitlang mit Katharina glücklich zu sein, als ob ihre Zuchtlosigkeit und Untreue nicht existierten, wobei sein Glück wahrscheinlich gerade durch die Tatsache ihres lockeren Lebenswandels erhöht wurde — obgleich er bewußt keine Kenntnis davon hatte. Als aber diese Kenntnis endlich doch in sein Bewußtsein drang, da wurde er von seinen Gefühlen überwältigt, ganz ähnlich wie oft im Verlauf einer Psychoanalyse, dadurch daß Unbewußtes ans Licht gebracht wird, eine Affektkrise entsteht[1].

Ebenso wie nach dem Sturze Anna Boleyns griff Heinrich auch jetzt zu gesetzlichen Maßnahmen, um eine Wiederholung des Unglücks, das ihn betroffen hatte, zu verhindern. Bei dem früheren Anlaß war es als Hochverrat erklärt worden, ohne des Königs Zustimmung irgend eine nahe Verwandte des Königs zu heiraten. Die jetzigen Akte waren in erster Linie gegen weibliche, nicht gegen männliche Vergehungen gerichtet (vielleicht zufolge einer inneren Entwicklung Heinrichs, die für eine Weile das Keuschheitsverlangen zu wachsender Bedeutung gebracht hatte). Es wurde nunmehr jede Frau als Hochverräterin erklärt, die den König heiratete, ohne absolut tugendhaft zu sein.

Die neue Maßregel scheint im Lande und bei Hofe viel Interesse und Heiterkeit hervorgerufen zu haben, denn Heinrichs eheliche Mißerfolge hatten nunmehr für seine Zeitgenossen dasselbe lächerliche und doch tragische Ansehen gewonnen, das sie noch heute für uns haben. Mit Rücksicht auf die genaue Festsetzung der Eigenschaften, die nunmehr für den Posten der Königin gefordert wurden, vermutet Chapuys, es würden »wenige, wahrscheinlich gar keine Frau in Zukunft diese Ehrenstelle anstreben«[2]. Heinrichs Untertanen dagegen, in richtiger Abschätzung seiner seelischen Nöte und der künftigen Handlungen, zu denen ihn diese treiben mußten, erklärten scherzend, nur eine Witwe könnte den Forderungen des Königs entsprechen, da kein achtbares Mädchen sich der durch diesen Erlaß angedrohten Strafe aussetzen werde[3].

---

[1] Seine Aufregung war wahrscheinlich ihrer Art und ihrem Ursprung nach aus verschiedenen Faktoren zusammengesetzt. Wir können aus den Berichten über sein Verhalten unter anderen folgende erschließen: 1. Schmerz über den Zusammenbruch seiner Illusion — hatte doch sein glückliches Leben mit Katharina ein plötzliches und schreckliches Ende gefunden. 2. Scham, weil er dunkel fühlte, daß sein vergangenes Glück zum großen Teil auf der Erfüllung verbotener Wünsche (im Zusammenhang mit dem Ödipuskomplex) beruht hatte und weil er vor andern lächerlich gemacht worden war. 3. Zorn gegen Katharina und ihre Mitschuldigen, weil sie ihn getäuscht hatten, und gegen sich selbst, weil er sich hatte täuschen lassen.

[2] Letters and Papers, XVII, 124.

[3] Und wahrlich, wie wir jetzt sehen können, mußte sich jede kluge Frau davor hüten. Denn wie rein ihre Vergangenheit in Wirklichkeit auch sein mochte, früher oder später würde Heinrich wahrscheinlich doch durch seine unbewußten Komplexe veranlaßt worden sein, irgendwelche Beschuldigungen wegen Unkeuschheit gegen sie aufzustöbern.

Und wirklich, so geschah es. Im Frühsommer 1543 vermählte sich Heinrich mit Katharina Parr, seiner sechsten und letzten Frau. Obwohl erst einunddreißig Jahre alt, war Katharina schon zum zweiten Male Witwe, da ihr zweiter Gatte, Lord Latimer, Ende 1542 gestorben war. Indem Heinrich so eine Frau heiratete, deren Witweneigenschaft ganz besonders in die Augen fiel, schloß er das beste Kompromiß zwischen seinen einander widerstrebenden Tendenzen und Affekten. Katharina war keusch, ihre Moral über jeden Zweifel erhaben und doch hatte sie schon sexuelle Freuden genossen, ein Umstand, der, wie wir gesehen haben, für die Befriedigung von Heinrichs unbewußten Wünschen unbedingt erforderlich war. Gleichzeitig wurde es Heinrich durch einen weiteren Umstand ermöglicht, seine anderen Komplexe in weitem Ausmaß zu befriedigen. Nach dem Tode ihres zweiten Gatten hatte Sir Thomas Seymour, Heinrichs Schwager (Jane Seymours jüngerer Bruder), um sie geworben und scheint ihre aufrichtige Zuneigung gewonnen zu haben. (Sie vermählte sich auch schließlich nach Heinrichs Tod mit ihm, so daß sie, wie Pollard bemerkt, »fast so oft verheiratet war wie Heinrich selbst«.) Heinrich aber machte durch seinen Machtspruch diese Vereinbarung zunichte – ähnlich wie er es bei Mary von Guise zu tun versucht hatte – und zwang Katharina zu seinen Gunsten ihren Freier zu verabschieden.

So erinnern die Umstände von Heinrichs letzter Ehe lebhaft an die seiner ersten. Der Name der Braut war in beiden Fällen derselbe[1] und in beiden Fällen nahm er den Platz ein, der sonst von einem Bruder ausgefüllt worden wäre. Wir sehen also, wie die unbewußte Eifersucht auf Arthur (die ihrerseits nur eine Verschiebung der ursprünglichen auf den Vater war) bis zum Ende von Heinrichs ehelichen Erlebnissen wirksam blieb und sich noch vierzig Jahre nach Arthurs Tod bei der Wahl einer Gattin geltend machte. Da Katharinas Verlobung mit Seymour sie sozusagen als Heinrichs Schwester erscheinen ließ, war auch sein Wunsch nach einer Inzestvereinigung erfüllt.

Eine Heirat, die wie diese ein zufriedenstellendes Kompromiß zwischen Heinrichs beiden einander entgegengesetzten Trieben darstellte, bei der alle seine unbewußten, primitiven Wünsche, die im Ödipuskomplex wurzelten, Erfüllung fanden, aber keiner in allzu deutlicher Weise, versprach mehr Festigkeit und Dauer als die meisten seiner bisherigen Eheversuche. Auch straften die Ereignisse eine solche Erwartung nicht Lügen. Einmal allerdings geriet Katharina in Gefahr, als sie mit Heinrichs egoistischen Tendenzen (die er mit zunehmendem Alter immer weniger und weniger beherrschte) in Konflikt kam, aber ihr Takt ermöglichte es ihr, alle aus dieser Quelle entspringenden Schwierigkeiten zu überwinden, und die Ehe

[1] Der Name kann natürlich auch im Falle Katharina Howards von Bedeutung gewesen sein.

scheint bis zu Heinrichs Tod, der nach dreieinhalb Jahren im Jänner 1547 erfolgte, glücklich geblieben zu sein.

Wir haben nun das Wirken gewisser unbewußter Triebkräfte durch Heinrichs ganzes Sexualleben verfolgt. Der größeren Deutlichkeit wegen haben wir vor allem drei solcher Triebkräfte unterschieden: 1. Den Wunsch nach einem Hindernis und nach einem sexuellen Rivalen. 2. Den Inzestwunsch. 3. Den Wunsch nach Keuschheit bei seiner Gefährtin.

Alle diese Motive sind untereinander eng verbunden und sie alle hängen und stammen ab von dem primitiven Ödipuskomplex; ferner ist jedes Motiv in positiver und negativer Form vorhanden. Was er durch seine unbewußten Wünsche zu tun gezwungen war, das zu meiden war er durch den (oft ebenso unbewußten) Widerstand gegen diese Wünsche in gleicher Weise gezwungen. Als Resultat des Kampfes dieser einander feindseligen Tendenzen finden die abnormalen Züge von Heinrichs Verhalten in seinem ehelichen Leben, wie mir scheint, zum größten Teil ihre Erklärung.

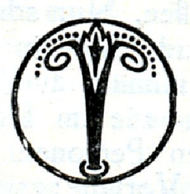
Die Bedeutung von Untersuchungen in der Art der hier angestellten liegt, abgesehen von dem Wert, den sie für die Klärung historischer Probleme haben dürften, in der Bestätigung der Resultate, die die Psychoanalyse an lebenden Individuen gebracht hat. Diese Resultate sind dem, was wir normalerweise als Vernunft und Anstand anzusehen gewöhnt sind, so entgegengesetzt, daß sie für alle diejenigen fast unannehmbar erscheinen, die sich nicht selbst eingehend mit der psychoanalytischen Methode befaßt haben. Aber auch Psychoanalytiker selbst müssen neue, auf einem neuen Untersuchungsgebiet gewonnene Beweise für die Richtigkeit ihrer Schlüsse jederzeit freudig willkommen heißen. Nun scheinen aber als Quelle neuer Beweiskraft geschichtliche Nachrichten in gewisser Hinsicht besonders geeignet zu sein. Obwohl nämlich die aus diesen Nachrichten gezogenen Schlüsse im ganzen wie im Detail weniger zwingend sein werden als die an lebenden Personen gewonnenen Resultate, so bieten sie doch zwei große Vorteile:

1. Daß alle Tatsachen der Forschung und Nachprüfung durch andere zugänglich sind, während bei den meisten psychoanalytischen Untersuchungen das vollständige Material, auf dem die Schlüsse aufgebaut sind, nur dem Analysierenden zur Verfügung steht.

2. Daß bei längst verstorbenen Personen keine Rede von Beeinflussung, direkter Suggestion oder den feineren Einwirkungen psychoanalytischer Schulung oder Überlieferung die Rede sein kann. Die Handlungen und Aussprüche historischer Personen können unmöglich irgend welche Rücksicht auf Freuds Theorien nehmen, während der Patient im Ordinationszimmer des Arztes – das muß zugegeben werden – notwendigerweise bis zu einem gewissen Grade durch die Atmosphäre des Glaubens an die psychoanalytischen Grundsätze beeinflußt ist, in der er atmet.

Es gewinnt also den Anschein, daß die Anwendung psychoanalytischer Erkenntnisse auf historisches Material[1] im allgemeinen ein ebenso notwendiges als wichtiges Zeugnis für die Richtigkeit der psychoanalytischen Methode selbst liefern wird. Wenn die psychischen Mechanismen, die an dem lebenden Subjekt durch die Psychoanalyse enthüllt wurden, als wesentliche Züge des menschlichen Geistes anzusehen sind und nicht als bloße Entartungsprodukte der pathologischen Bedingungen, die sich nur beim Neurotiker finden, dann müssen sie als wirkende Faktoren im Leben der Männer und Frauen der Vergangenheit zu finden sein, wo immer an Zahl und Wichtigkeit genügende Nachrichten über das Leben dieser Menschen zu erreichen sind. Eine Anzahl darauf hinzielender Untersuchungen wurden bereits angestellt und haben die Tatsache ergeben, daß das Verhalten längst verstorbener Individuen durch die Psychoanalyse (und vielleicht nur durch diese) erklärt werden kann; sie haben dadurch eine wertvolle Bestätigung für den Nutzen und die Gültigung der psychoanalytischen Methode erbracht. Im vorliegenden Aufsatz wurde, hoffentlich nicht ganz erfolglos, der Versuch unternommen, neues Beweismaterial für dieselbe Schlußfolgerung ans Licht zu bringen.

[1] Dasselbe gilt natürlich für alle Niederschläge menschlichen Lebens und Wirkens, die unabhängig von der Psychoanalyse entstanden sind, wie z. B. Mythen, Legenden, Bräuche, literarische und künstlerische Schöpfungen etc.



Das Selbst.

(Eine vorläufige Mitteilung. Schluß[1].)

Von Dr. GÉZA RÓHEIM (BUDAPEST).

IV. Außenseele.

Die Verdopplung der Außenwelt.

In Peru heißt es »all things in nature had a spiritual essence or counterpart«[2]. Die Muskogee-Indianer behaupten, daß das Muster oder seelische Ebenbild jedes Körpers, auch der leblosen Gegenstände, in einer anderen Welt vorgebildet ist[3]. Die Ojibways erkennen nicht nur dem Menschen und Tieren, sondern auch dem Holze, den Werkzeugen, Geschirren, Waffen und Kleidern ein unsterbliches Etwas zu, und leben so förmlich in einer verdoppelten Welt, einer sichtbaren und einer damit koexistenten unsichtbaren[4]. Die Mentawei-Insulaner glauben, daß jedes Boot, jedes Haus seine Seele hat, und wenn die Seele (regat) das Boot verläßt, so verfault das Holz und das Boot versinkt. Man zeigt ihnen ein Stück Holz, dessen eine Seite schon verfault ist, während die andere von Fäulnis noch nicht angegriffen ist. Nur diese Seite hat eine Seele — sagen sie[5]. Bei den Karen hat alles seine Seele. Wenn die Seele oder »Essenz« schwindet, stirbt der Gegenstand[6]. In Westafrika hat alles seine Seele. Der Blitz, der in den Baum schlägt, tötet dessen Seele und das zerbrochene Geschirr hat seine Seele verloren[7]. Die Eskimo sagen, daß jeder Stein, Berg und jedes Werkzeug eine Seele be-

[1] Siehe Imago VII, Heft 1, 2 und 3. S. 1, 42 und 310.

[2] C. Markham: The Incas of Peru. 1911. 110.

[3] Ad. Bastian: Beiträge zur vergleichenden Psychologie. 1868. Anm. 1 nach Bartram.

[4] A. P. Reid: Religious Beliefs of the Ojibois Indians. Journal of the Anthropological Institute. 1873, 109. E. B. Tylor: Primitive Culture. 1903. I. 479. Th. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. III. 199.

[5] A. C. Kruijtt: Het Animisme. 1916. 136. A. Maass: Bei liebenswürdigen Wilden. 1902. 72.

[6] Siehe Crawley: The Idea of the Soul. 1909. Nach E. B. Cross: Journal of the American Oriental Society. IV. 309—312. F. Mason: Journal of the Royal As. Soc. of Bengal. XXXIV 195—202 und auch C. J. F. S. Forbes: British Burma. 1878. 272, 273.

[7] M. H. Kingsley: The Fetish View of the Human Soul. Folk-Lore. VII, 141—145.

sitzt, und die Seelen der Grabbeigaben begleiten den Toten ins Jenseits[1]. Jeder Gegenstand hat seinen Inua (Besitzer, Seele)[2].

Inua und Yega.

Beherrscht wird die ganze sichtbare Welt von übernatürlichen Wesen, den »Besitzern« (Inua)[3]: »Strictly speaking, scarcely any object or combination of objects, existing either in a physical or a spiritual point of view, may not be conceived to have its inua, if only in some way or other it can be said to form a separate idea.« Gewöhnlich handelt es sich aber um den Besitzer eines Ortes oder der menschlichen Eigenschaften, so z. B. der »Eigner« eines Berges oder einer See, der »Eigner« der Kraft, des Essens. Die Seele des Toten wurde als »Eigner« seiner körperlichen Hülle betrachtet[4]. Diese »Eigner« haben auch ihre eigenen Verbote[5]. Dem inua der Eskimo analog ist z. B. der »yega« der Ten'a-Indianer. Diese machen einen lehrreichen Unterschied zwischen dem nokobedza (unsere Seele, welche dem Körper am nächsten ist), und der äußeren oder sekundären Seele d. h. »Yega«. Während aber nur der Mensch eine innere Seele hat, sind auch viele Tiere, Pflanzen, leblose Gegenstände im Besitze von Yega. Yega bedeutet eigentlich »Schatten, Bild«[6]. Bei den Menschen hat das Individuum einen Yega, bei den Tieren die Gattung[7].

Die hervorstechendste Eigenschaft dieser Geister aber ist, daß sie eigentlich nicht so sehr »an sich«, da sind, sondern zur Erklärung einer ganzen Reihe von Verboten dienen. Der Yega ist der Geist, der Unbill, welche seine Schützlinge erlitten haben, rächt. Man scheut sich, einen Menschen zu töten, nicht nur in Anbetracht der Strafe, sondern auch aus Furcht vor seinem Yega. Wenn man aber ein kleines Stück von der Leber des Ermordeten ißt, hat man es nur mehr mit den menschlichen Rächern zu tun[8]. Yegas besitzen auch eine ganze Reihe von Tieren, hauptsächlich solche, die von den Ten'a des Fleisches oder der Felle wegen gejagt werden.

---

[1] Fr. Nansen: Eskimoleben. 1903. 199.

[2] F. Boas: The Central Eskimo. VI. Report of the American Bureau of Ethnology. 1884/85. 591.

[3] Rink (siehe unten) sagt: inua, von »inuk« = Mann, Besitzer, Bewohner. Nelson: The Eskimo about Bering Strait. XVIII. Report, Bureau of Am. Ethn. 1899. 423, übersetzt inua mit Schatten, Seele.

[4] H. Rink: Tales and Traditions of the Eskimo. 1875. 37.

[5] Paul Egede: Nachrichten von Grönland. 1790. 137.

[6] J. Jetté: On the superstitions of the Ten'a Indians. Anthropos. 1911. 98, 99.

[7] Jetté: Ebenda 101.

[8] Im Mörder wohnt ein Dämon und dieser verläßt ihn nur, wenn es ihm gelingt, am dritten Tag nach dem Mord vom Blute seines Opfers zu trinken. W. H. Brett: The Indian Tribes of Guiana. 1868. 359. Die Chukchen und Koryaken glauben, daß die Geister besonders die Leber des Menschen gern essen. W. Jochelson: The Koryak. Mem. Am. Mus. Nat. Hist. Vol. VI. P. I. 1905, 119. Der Bluträcher saugt Blut von seinem Opfer. Spencer and Gillen: Native Tribes of Central Australia. 1899. 481. Nach dem Tode des Urvaters erfolgt die Identifikation auf der oralen Stufe. (Siehe Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. 1921.)

Hier straft natürlich der Yega nicht das Töten des Tieres, sondern nur irgend ein Vergehen bei der Bestattung. Es ist gar keine Übertreibung, wenn wir den Yega als eine Objektivierung des Tabus auffassen: sonst hätte es keinen Sinn, daß der Seeotter und der Schwanz des Seeotters besondere Yega haben[1]. Am meisten gefürchtet wird der Yega des Bären: mit anderen Worten, die strengsten Tabus haften an diesem Tier. Weiber dürfen vom Fleisch nicht essen[2], sonst ist »lękeh« für den Jäger, der das Tier erlegt hat, die Folge. »Lękeh« bedeutet »Scheu«, d. h. die Tiere meiden den Jäger, (sonst scheint es, als ob die Tiere sich gerne dem Menschen zum Töten anbieten würden)[3] und dies ist die übliche Strafe der Yega. Der Name des Tieres darf von den Weibern nicht ausgesprochen werden, statt dessen sagt man kāka, d. h. »Tier« oder kę »die Sache«. Den schwarzen Bären heißen sie »das schwarze Ding« und es ist verboten, das Bärenlied in Gegenwart der Weiber zu singen. Auch geographische Namen, in denen das Wort »Bär« enthalten ist, werden abgeändert[4]. Der Yega des Otters besteht darin, daß die Frau nicht eine Minute untätig sein darf, während ihr Mann der Otterjagd obliegt: sie identifiziert sich hierin bezeichnenderweise mit dem Otterweibchen (Jagen, Töten = Koitieren, das gejagte Tier = die eigene Frau), welches als Muster des Fleißes gilt[5]. Dem Karibou gehört ein Yega, welcher mit den Generationsorganen in Verbindung steht: Mehr war über diese Frage nicht in Erfahrung zu bringen[6]. Der Moschusochs hat nur in der Brunstzeit, wo sein Name nicht ausgesprochen werden darf, einen Yega. Beinahe alle Tiere haben den Yega, daß man die Knochen den Hunden nicht hinwerfen darf, man wirft sie in den Fluß, damit dasselbe Tier wieder auferstehe[7]. (Mutterleibssymbolik.) Verschiedene Gegenstände und Pflanzen haben auch ihre Verbote, d. h. Yega[8]. Am merkwürdigsten ist es aber, daß auch eine einzelne

---

[1] Jetté: l. c. 604.

[2] Weiber dürfen kein Bärenfleisch essen. Aladár Bán: A medvetisztelet a finnugor népeknél. (Der Bärenkult der Finno Ugrier.) Ethnographia. 1913. 213, 222. A. Montefiore: Notes on the Samoyads of the Great Tundra. Journ. Anthr. Inst. 1894. 404. Munkácsi: Vogul Népköltési Gyüjtemény. (Sammlung der Volksüberlieferungen der Wogulen.) IV. 1897. 415. Teit: The Lillooet Indians. Jesup North. P. E. II. 1906. 296. Sternberg: Die Religion der Giljaken A. R. W. VIII. 458.

[3] Vgl. J. Jetté: On Ten'a Folk-Lore. Journal of the Royal Anthropological Institute. XXXVIII. 1908. 342. Wenn ein Bär dem Giljaken zur Beute fällt, so geschieht es nur deshalb, weil der Bär es selbst wünscht. Sternberg: l. c. 249.

[4] Vgl. Bán: A medvetisztelet a finnugor népeknél. Ethnographia. 1913, 215.

[5] Jetté: l. c. Wird sie untreu, so kann sich der Mann rächen, indem er das erlegte Tier zerquetscht: dann muß sie auch sterben. l. c. 607. Die ätiologische Sage zu den Jagdgebräuchen erzählt von einem Jäger, der ein Otterweibchen zur Frau hatte. l. c. 605.

[6] Jetté: l. c. 608.

[7] Jetté: l. c. 609.

[8] Jetté: l. c. 613, 614.

Handlung einen Yega haben kann. »Actions with a yega do not differ essentially from the spells or charms, save for the accidental fact that in connection with the latter no yega is mentioned, whilst in the former, its existence and intervention are explicitly admitted.« Wenn man z. B. Kinder mit Hundefleisch oder Exkrementen von Hunden füttert, damit sie stark werden, ist das eine Handlung mit einem Yega[1]. »Es steckt etwas dahinter«, würden wir etwa sagen. Dieser Zug des Yegaglaubens, daß er sozusagen aus den Verboten hervorwächst, findet sich auch, wenn auch nicht in so ausgeprägter Form, bei anderen Naturgeistern. Bei den Chukchen haben nur größere materielle Einheiten der Natur wie z. B. Berge, Wälder, Flüsse oder einzelne Tiergattungen, Pflanzenarten ihre eigenen »Eigner«. Die Birke hat keinen solchen Schutzgeist, darum wird sie auch von den Menschen ohne jegliche Scheu, ganz wie ihresgleichen, behandelt[2]. Die Besitzer der Seen, Flüsse und Buchten hegen Abscheu gegen Eisen, darum bleibt der Erfolg beim Fischfang aus, wenn ein Eisenwerkzeug ins Wasser fällt[3]. Bogoras glaubt, die Vorstufen zur Entwicklung des Begriffes der »Eigner« nachweisen zu können. Zuerst wäre alles in der Umwelt, ohne Unterschied der Form und Eigenschaften, dem Primitiven genau so belebt erschienen, wie er selbst. Der zweite Schritt wäre, daß irgend ein Zug eingebildeter Menschenähnlichkeit notwendig wäre, um z. B. den Felsen zu personifizieren. Danach käme die dritte Stufe: die Objekte der Außenwelt sind zweimal da, einmal in ihrer sichtbaren Gestalt und dann in menschenähnlicher Form, als menschliche Wesen. Dann kommt man zur Schlußfolgerung, daß das Menschenähnliche am Objekt eine innere, unsichtbare Qualität, ein Genius des Objektes sei, während das Sichtbare bloß eine Hülle dieses Geistes darstelle. Tiere sind auf dieser Stufe Menschen, die sich ein Tierfell angezogen haben. Zuletzt löst sich dieses »Innere« ganz vom Objekt los und wird ein freischaltendes Wesen, dem das Objekt nur mehr als Eigentum gehört[4]. Wir glauben jedoch, daß wir in dieser Allbelebung der Natur, welche hier zum Ausgangspunkt der Entwicklung gemacht wird, schon einen Sekundärvorgang zu erblicken haben. Durch den ersten großen Verzicht, welcher dem Menschen auferlegt wird, durch den Verzicht auf die Intrauterinlage, wird Angst entbunden und diese Angst ist die erste Relation des Individuums zur Umwelt, ja diese Umwelt entsteht endo-

[1] Vgl. Jetté: l. c. 614.

[2] W. Bogoras: The Chukchee. II. Religion. J. N. P. E. VII. 1907. 285.

[3] Bogoras: l. c. 493. Genau so verbietet der Yega der Fische bei den Ten'a den Gebrauch von Eisen. Jetté: l. c. 612. Vgl. Goldziher: Eisen als Schutz gegen Dämonen. A. R. W. X. 40—46. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 225—236. Ferner auch Róheim: A varàzserő fogalmànak eredete. (Ursprung des Manabegriffes.) 1914. S. 140. Anm. 5. Ebd. Über Yega und Ähnliches.

[4] W. Bogoras: The Chukchee. II. Religion. 278. 279. Derselbe: The Folklore of Northeastern Asia. American Anthropologist. IV. 1902. 582—585.

psychisch erst aus der Hemmung und Angstverwandlung der Libido. Solange die Libido auf keine Hindernisse stößt, gibt es kein Realitätsprinzip, keine Notwendigkeit der Anpassung und daher auch keine Apperzeption der Außenwelt. Die Allbelebung ist eine sekundäre Libidinisierung der von der Außenwelt entbundenen Angst, sie ist eine narzißtische Libidinisierung des Alls[1]. Man darf nicht vergessen, daß bei dieser Allbelebung der Hauptunterschied (belebt-unbelebt) zwischen dem Menschen und seiner Umwelt schwindet, ferner auch, daß die erste Umwelt des Menschen (Mutterleib), die eine belebte und ihm vollkommen homogene ist, hiedurch als wiederhergestellt erscheint[2]. Nach dem Glauben der Tschuktschen können die Gegenstände[3] genau so handeln, reden und alles tun wie die Menschen. »Of such objects the Chukchee sometimes say that they are gêti'nvilênat (»having a master«) but more often they call them geguli'linet (»having a voice«)[4] implying that they are endowed with life, which, however is not separable from them.« Es liegen Berichte über Visionen der Schamanen vor, deren einer lautet: »Am steilen Ufer des Flusses ist Leben. Dort ist eine Stimme und sie redet laut. Ich sah den ‚Herrn' der Stimme und sprach mit ihm. Er unterwarf sich mir und opferte mir usw.« Alles, was besteht, lebt. Die Lampe geht herum. Die Wände des Hauses haben auch ihre Stimme. Sogar der Nachttopf hat ein eigenes Land und Haus. Die Felle, die in den Säcken schlafen, sprechen bei Nacht usw.«[5] In einem anderen Bericht heißt es, daß die Felle, die zum Verkauf schon aufgestapelt sind, einen besonderen »Eigner« haben. Bei Nacht verwandeln sie sich in Renntiere und gehen auf und ab. Ebenso sind auch gewisse Schwämme »ein eigener Stamm«. Jäger scheuen sich davor, junge Füchse aus ihren Löchern herauszugraben, weil die Füchse »einen eigenen Haushalt« besitzen und sich vermöge ihrer häuslichen Zaubermittel rächen könnten. Alle wilden Tiere haben nämlich ihr Land, wo sie in menschlicher Gestalt genau wie die Menschen leben[6]. Den »Eigner« oder »Herrn« eines Gegenstandes nennen die Koryak e'tin. Sie opfern dem Meere oder dem »Herrn des Meeres«, wobei sie sagen, das sei dasselbe. Daneben haben sie noch eine verschwommene Vorstellung über die apa'pel (a'pa bedeutet in einem Dialekt Vater, in einem anderen Großvater). Das sind Berge und Felsen oder Geister der Berge und Felsen,

---

[1] Treffend bemerkt Eisler: »Wir haben demnach im Naturgefühl ein Negativ des Größenwahns zu erkennen«. Über einen besonderen Traumtyp. Imago VI. 1920. 343.

[2] Siehe jetzt auch Róheim: Primitive Man and Environment. Int. Journal of Psycho-Analysis. 1921. II. 164.

[3] Bogoras sagt »alle Gegenstände«. Dies dürfte nicht ganz stimmen, denn sonst wäre doch keine besondere Bezeichnung für belebte Gegenstände da, um sie von den unbelebten zu unterscheiden.

[4] Vgl. oben über die magische Bedeutung des Hauches und der Stimme.

[5] Bogoras: l. c. 281. Vgl. L'oiseau bleu von Maeterlinck.

[6] Bogoras: 281–285.

denen man opfert und die den Jäger beschützen[1]. So wie die volle Verdopplung des Menschen nur eine Weiterbildung von verschwommeneren Vorstellungen über die »Essenz« der erogenen Körperteile ist, läuft auch bei den Objekten der Außenwelt eine parallele Entwicklung vom Objekt zur vollen Verdopplung des Objektes ab. »There are some cases in which the invisible living essence of an object offers itself to a person as his guardian.« In einer Sage bläst ein Stein auf einen Menschen. Anfangs fürchtet er sich, dann nimmt er ihn aber nach Hause als Amulett und nennt dieses »seine Frau«[2]. Hier ist also die primäre Haß- (und Angst-) Einstellung und die nachrückende Libidinisierung der Außenwelt ganz manifest. Die Vorstellung der »Besitzer« der Gegenstände ist noch weiter ausgebildet bei den Yukaghiren, hier haben nicht nur ganze Klassen von Objekten, sondern auch einzelne Gegenstände ihre »Besitzer« (Pogil)[3]. Bei den Giljaken wird alles auf den Menschen zurückgeführt. Alles in der Natur Sichtbare ist bloß die Form, in welche sich ein Gott – ein Mensch hüllt[4]. Die Berge, der Ozean, die Klippen, die Bäume, die Tiere sind eben nur die Maske, unter welcher sich die Götter vor dem neugierigen Blick des Menschen verbergen. Stellt aber einmal die sichtbare Natur nur die Maske dar, so ist es natürlich der Wunsch des Giljaken, sich an das geringste Anzeichen von Ähnlichkeit mit dem menschlichen Körper oder seinen Teilen zu klammern, um die darunter verborgene menschliche Gestalt zu enthüllen[5]. Daß es der Wunsch des Giljaken ist, überall menschenähnliche Wesen wiederzufinden, trifft wohl den Kern der Sache. In diesem Sinne ist wiederum das »Unheimliche« das Heimliche (Freud), denn der Mensch belebt die Gegenstände der Umwelt, da er sich in einer unbelebten Umwelt zunächst nicht heimlich fühlen kann. Er kommt ja aus einer lebenden und libidobesetzten Umwelt (Uterus). Zunächst ist es die völlig verschiedene, nicht bloß Lust, sondern auch Unlust spendende Umwelt, die grauen- und furchterregend wirken muß. Die Allbelebung ist also ein primitiver Anpassungsversuch und erst, nachdem diese voll und ganz gelungen ist, kann die »Belebung« (Libidobesetzung) den schon vertraut gewordenen Objekten wieder entzogen werden. Auf dieser Stufe wirkt dann die regressive Wiederkehr dieses ursprünglichen Anpassungsversuches, die Belebtheit des Unbelebten als »unheimlich«, sie mahnt gewissermaßen eben an die Unlust vergangener Zeiten, als deren Heilmittel sie ursprünglich entstand. Es ist ein uns wohlbekannter Entwertungsversuch, wenn der Giljake Form und Größe eines Tieres als etwas Scheinbares abtut. Ihm ist eben jedes Tier tatsächlich ein wirkliches menschenähnliches Wesen, ja

[1] W. Jochelson: The Koryak. Religion and Myths. 1905. 30.
[2] Jochelson: l. c. 118.
[3] Jochelson: l. c. 119.
[4] L. Sternberg: Die Religion der Giljaken. A. R. W. VIII. 244.
[5] Sternberg: l. c. 246, 247.

sogar ein ebensolcher »Giljake« wie er selbst, aber noch mit Vernunft und Kräften begabt, die oft diejenigen des Menschen übertreffen[1]. Diese Tiere sind ihrerseits wiederum die Untergebenen der »Herrn« der verschiedenen tierischen Gattungen oder Elemente. So gibt es einen Tolyś, Herr des Meeres, einen Palyś, Herr der Berge, die vollkommen den bisher behandelten »Eigner-Gestalten« entsprechen. Jedes Gebiet, ja sogar jedes Flüßchen hat seinen »Herrn«, der für die ihm nächsten Giljaken Sorge trägt[2]. Bei den Jakuten heißen diese »Besitzer« der Elemente ičči. Hier sind es gerade die unbedeutenden Gegenstände, die solche »Besitzer« haben[3]. Auch den Jakuten sind die Geister der Elemente menschengestaltige Wesen. So erscheint z. B. der Geist des Feuers auf einem Herde, wo keine Opfer dargebracht werden, als kleines abgemagertes Männchen[4]. Jeder Burjäte hält es für seine Pflicht, sobald er speist, dem Herrn des Feuers einige Stücke zuzuwerfen oder beim Trinken einige Tropfen des Getränkes in die Herdasche zu träufeln. Sie haben einen »Herrn« und eine »Herrin« des Feuers[5]. Chara-morineschin ist der »Herr des schwarzen Pferdes«. Einst war er ein Burjäte, der wegen seiner großen Körperkraft zum Rang einer Gottheit erhoben wurde[6]. Chozain, d. h. Wirt, heißen diese Geister im russischen Volksglauben und auch bei den uralaltaischen Völkern in Sibirien und Rußland. In einer ukrainischen Sage erscheint einem, der gegen ein Verbot beim Anmachen des Feuers verstößt, der »chozain« des Feuers[7]. Bei den Lappen ist der Pert-chozin, der Feuer-Herr, ein vergöttlichter Ahne[8]. Die Berglappen verehren die Luot-chozin, d. h. Wirtin der Renntiere. Sie ist ganz von menschlicher Gestalt, nur ihr Gesicht ist behaart wie bei den Renntieren. Der Metc-chozin ist der Wirt des Waldes[9]. Bei diesen Völkern des nördlichen Eurasiens wuchern diese Naturgeister so üppig, daß wir ganze Serien unterscheiden können, die an nationale Grenzen gebunden sind. Neben den schon erwähnten »Eignern«, »Besitzern«, »Wirten«, aber eigentlich ihnen wesensverwandt, sind zunächst die

[1] Sternberg: l. c. 248.
[2] Sternberg: l. c. 252, 253.
[3] W. Jochelson: The Koryak. 1905. 119.
[4] Priklonski: Jakûtski narodnia povêri. Živaja Starina. 1890. II. 170. Vgl. Priklonski: Totengebräuche der Jakuten. Globus LIX. 85.
[5] L. Stieda: Das Schamanentum unter den Burjäten. Globus LII. 250, 251. Vgl. auch Genest: Die Burjäten. Ebenda 13, 14.
[6] L. Stieda: l. c. 251. Über ähnliche Feuergeister der Burjäten, Jakuten und Ukrainer vgl. St. Cziszewski: Ognisko. 1903. 24.
[7] M. K. Vasiljev und J. Th. Sumcov: Antropomorficeskija predstavlenija vo Vjerovaniach Ukrainskago Naroda Etnograficeskoje Obozrjenie. 1892. IV. 160.
[8] Charuzin: O noidach u drevnich i sovremennich Loparej. Etnograficeskoje Obozrjenie. 1889. 59. Bei den Zürjänen wohnt der »Domovoj«, der Hausgeist (Ahnengeist) nicht in einem Haus, in dem kein Herd ist, also z. B. nicht in den Hütten der Jäger. N. W. Kandinski: Materiali po Etnografii Sysolskich i Vičegodskich Zürjan. Etnograficeskoje Obozrjenie. 1889. II. 108.
[9] Charuzin: l. c. 60.

»Menschen«. Bei den Eskimo ist auch sprachlich kein Unterschied, beide Übersetzungen sind zulässig: der »Inua« eines Berges ist der Mensch, beziehungsweise »Eigner« des Berges. Die Giljaken sprechen von »Himmelsmenschen«[1], die Wotjaken haben »Wald«- und »Wassermenschen«[2], die Zürjänen[3] und die Meschi im Kaukasus den Waldmenschen[4]. Über die »Wassermenschen« bei den finnisch-ugrischen Völkern handelt die Studie von Holmberg. Seine Ansicht über diesen Gegenstand faßt er folgendermaßen zusammen: »Bei meinen Forschungen über die wotjakische Religion bei den Wotjaken selbst wurde meine Aufmerksamkeit durch den Umstand gefesselt, daß sie einen auffallenden Unterschied zwischen zwei Arten von Gottheiten machen, deren eine regelmäßig murt (»Mensch«), die andere mumį (»Mutter«) genannt wird. Die murt-Geister, die, wie schon aus dem Namen hervorgeht, in der Phantasie der Wotjaken stets in Menschengestalt auftreten, denkt man sich außer als Bewohner des Heims (»Hausmensch«, »Viehhofmensch«, »Riegenmensch«) auch als solche des Waldes (»Waldmensch«) und des Wassers (»Wassermensch«). Nach der Ansicht von Holmberg, der hierin Kaarle Krohn folgt, sind diese »Menschen« aus den Geistern der Verstorbenen abzuleiten[5]. Die »Mütter« hingegen (»Sonnenmutter«, »Erdmutter«, »Donnermutter«, »Flußmutter«) sind echte Naturpersonifikationen, die Gegenstände selbst und nicht menschenähnliche Wesen[6]. Sollen wir nun diese Beobachtung des Ethnographen analytisch beleuchten, so drängt sich uns die Annahme auf, daß die fehlende Menschenähnlichkeit der Mütter schon als Verdrängungsprodukt zu verstehen ist.

Kinderhöhlen und Kinderbrunnen.

Auf einer bedeutend primitiveren Stufe ist die Natur nämlich von mütterlichen Genitalien erfüllt. Die Miaotze, eine vorchinesische Bevölkerungsschichte in der Provinz Kanton, glauben, daß die Kinderseelen in einem Garten leben und, wenn die Frauen unfruchtbar sind, dort von Geistern zurückgehalten werden, die man Blumengroßvater und Blumengroßmutter nennt. Um diese zu bewegen, die Kinderkeime herauszugeben, wird die Zeremonie des »Blumenanbetens« vollzogen[7]. Bezeichnend ist die Vorstellung der Hidatsa.

---

[1] Sternberg: l. c. 253.

[2] Yrjö Wichmann: Wotjakische Sprachproben. Journal de la Societé Finno Ougrienne. XIX. 59. 120.

[3] Kandinski: Materiali l. c. 108.

[4] A. Chachanov: Meschi. Ethnograficeskoje Obozrjenie. 1891. II. 13.

[5] U. Holmberg: Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker. 1913. 13, 225.

[6] U. Holmberg: l. c. 13.

[7] Ploss-Bartels: Das Weib. 1908. I. 788. Bericht des Missionärs Krósczyk. Angeführt von Reitzenstein: Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis. Ztschr. f. E. 1909. 671. Wenn eine Frau kinderlos ist, so adoptiert sie ein Mädchen aus fremder Familie, dadurch hofft sie, auch eigene Kinder zu bekommen. Jede Frau wird nämlich in der Geisterwelt von einem Baum vertreten. »As, in this world, men graft one tree by the shoot of another and thus have the desired fruit, the Chinese have devised the astute expedient of

Bei ihnen heißt eine Höhle am Knife River »Makadistati«, d. h. »Haus der Kinder«. Der Eingang der Höhle ist nur spannenweit (Vagina); nach dieser Höhle pilgern die unfruchtbaren Frauen, um sich von hier aus Kinder zu holen. In der Höhle halten sich die Kinder als winzig kleine Wesen auf (Spermatozoen, Kinderkeime)[1]. Wenn das Ehepaar bei den Zuni ein Mädchen wünscht, so gehen sie zum »Mutterfelsen« auf der Westseite des »Korn-Berges«. »The base of this rock, is covered with symbols of the a sha (vulva) and is perforated with small excavations«. Ein ganz klein wenig vom Felsen wird von der Frau in eine winzige Vase abgeschabt und diese wird dann in eine der Höhlungen des Felsens gelegt[2]. Die kleine Vase in der Höhle des Mutterfelsens ist natürlich die Tochter im Leibe der Mutter. Für die australischen Parallelen, die zur tiefergehenden Erklärung des ganzen Vorstellungskreises eigentlich ausschlaggebend sind, sei vorläufig auf Hartland verwiesen[3], da ich darüber an anderer Stelle handeln werde (im »Australian Totemism«). Aber auch in Europa ist Analoges vielfach belegt, wenn es auch unter den Kulturvölkern nur mehr die Kinder sind, die noch in der infantilen Vorstellungswelt ihrer Steinzeitahnen leben. So kommen die Kinder in Leobschütz aus dem Krählteichel, in Ohlau aus dem Schwarzbrunnen, in Zobten aus einem jetzt mit einer großen runden Steinplatte bedeckten Brunnen im Osten der Stadt, kurz aus dem Wasser, an dem oder in dessen Nähe der Geburtsort liegt[4] (Fruchtwasser). In Köln sitzen im Kunibertsbrunnen die

adopting a child into a childless family, hoping that thus there will in due time be flowers on the flowerless tree in the spirit land, representing the barren wife and if so, she will be sure to have children.« Eine andere Zeremonie zur Erzielung von Fruchtbarkeit heißt »changing the flower-vase«. Jemand muß ins Jenseits gehen »and change the earth in the vase, which has the flower tree which represents the particular wife in question«. J. Doolittle: Social Life of the Chinese. 1866. I. 113. 114. Zur Blumensymbolik vgl. C. G. Jung: Konflikte der kindlichen Seele. Jahrbuch II. 1910. Kinder werden auch aus dem »Kindersaal« eines Tempels geholt. G. M. Stenz: Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs. Veröffentl. des Städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig. I. 1907. 68.

[1] J. O. Dorsey: A. Study of Siouan Cults. Bureau of American Ethnology. Report. XI. 516. Vgl. Th. Reik: Völkerpsychologisches. Intern. Ztschr. f. Psychoan. 1915. III. Die Höhle oder das Innere des Berges ist sowohl als Aufenthaltsort der Kinderseelen wie auch als Wohnsitz der bösen Geister häufig. In letzterem Falle ist eben die Uterusübertragung auf die Natur mißlungen und Umwertung der Höhlengeister zu bösen Geistern ist eben als Symptom des Widerstandes gegen die Uterusregression (die ja dem Tode gleichbedeutend ist) aufzufassen. (Vgl. die Vorstellung der Höllenqualen der Embryo im Mutterleib. E. Abegg: Der Pretakalpa des Garuḍa-Purāṇa. 1921. 93.) Die Uterussymbolik muß natürlich durch die Höhlenwohnungen der Ahnen eine bedeutende Festigung erfahren haben, wie sie anderseits eben als unbewußte Ursache bei der Wahl jener Höhlenwohnungen in Betracht kommt. Róheim: Primitive Man and Environment. Int. Journal of Psychoanalysis. 1921. 164, 168.

[2] M. C. Stevenson: The Zuni Indians. XXIII. Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 1904. 293.

[3] E. S. Hartland: Primitive Paternity. I. 1909. 237.

[4] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1903. X. 180.

ungebornen Kinder um die Mutter Gottes herum, die ihnen Brei gibt und mit ihnen spielt[1]. Auf dem Heinzelberge bei Zell steht die Mariarastkapelle, aus der die neugeborenen Kinder geholt werden. Hinter dieser Kapelle findet sich ein Brunnen. Von der Kapelle selbst wird folgende Sage erzählt: Über ihr stand einmal ein uralter Baum. Als man ihn umhadkte, hörte man aus ihm eine klägliche Stimme erschallen, denn die Mutter Gottes war in dem Baum[2]. Im Rheinischen erzählt man den neugierigen Kindern, daß die Kinder von einem Teiche, Brunnen oder einer Pfütze, oder auch von schweren, im Waldesgrün verborgenen Felsen herkommen[3].

Die Naturdämonen und das Fremde.

Wenn wir von der Tatsache der Geburtsangst ausgehen, die als Reaktionsbildung auf eine dem Individuum abgerungene Verzichtleistung aufzufassen ist, so werden wir hier einen Versuch erblicken müssen, den ursprünglichen Zielpunkt der regressiven Tendenzen nach außen zu kehren und eine Fixierung an die Umwelt durch projizierte Ersatzobjekte des mütterlichen Genitales zu erreichen. Je weiter dieser Heilungsversuch fortschreitet, in um so entlegenere Gebiete wird die bei der Geburt entstehende Angst, in um so entlegenere Gebiete werden ihre Vertreter, die bösen Dämonen, verlegt. Diese Angst vor dem Unbekannten ist wohl auch eine der Quellen des Nationalgefühls, welches sich ja bei den Primitiven hauptsächlich in dem Haß gegen und Angst vor den »wilden Schwarzen«, d. h. den Eingeborenen solcher Stämme, mit denen der Stamm keine freundlichen Beziehungen unterhält, äußert. Da der Haß die älteste

[1] Wuttke: Volksaberglaube. 28.

[2] J. V. Zingerle: Sagen aus Tirol. 1891. 16, 17.

[3] A. Wrede: Rheinische Volkskunde. 1919. 107. Über den Ursprung der Kinder im europäischen Volksglauben vgl. außer den schon erwähnten Arbeiten von Hartland (siehe auch desselben Verfassers: The Legend of Perseus. I—III. 1894). Reitzenstein und auch P. Saintyves: Les Vierges Méres. 1908: die Umfrage von O. Schell: Woher kommen die Kinder? Urquell. 1893. 224 u. f. Die Kinder werden aus Höhlen, aus dem Wald, Baum, Brunnen oder Teich gebracht. Frau Holle hütet die Seelen der ungeborenen Kinder in den Hollenteichen. Wuttke: Sächsische Volkskunde. 1903. E. Mogk: Sitten und Gebräuche. 331. Über Brunnerursprung vgl. D. Mc. Kenzie: Children and Wells. Folk-Lore. XVIII. 1907. 274, 275. Zur Bedeutung des Brunnens: »Nur jener Brunnen ist heil, in welchem eine Kröte (= Uterus, Embryo) sich aufhält.« Fr. Schönwerth: Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen. 1858. II. 171. Nach französischem Volksglauben findet man die Knaben im Garten unter den Kohlblättern, die Mädchen unter einem Rosenstrauch. P. Sebillot: Le Folklore de France. 1906. III. 474. Nicht weit von dem Brunnen der heiligen Sabina, welche den Frauen zu einem Mann verhilft, ist der »pierre de Kerlinkin«, ein fünf Meter hoher Monolith, aus dem die Kinder kommen. In Ormont heißt eine solche Felsengruppe, wo die ungeborenen Kinder verweilen »Château des Fées«, in Belfort »Roche de la Miotte« daher sich die Einwohner dieser Ortschaft überhaupt »Enfants de la Miotte« nennen. Sebillot: l. c. I. 334. Vgl. auch die Uterussymbolik in den poetischen Landschaftsschilderungen. M. J. Eisler: Über einen besonderen Traumtyp. Imago. VI. 323. J. W. Preger: Note on William Blake's Lyrics. The Internal Journal of Psycho-Analysis. I. 1920. 196. Zu diesem Abschnitt über Naturgeister überhaupt ist die Arbeit von Eisler heranzuziehen, ferner Sachs: Über Naturgefühl. Imago. I. 2. und die interessanten Ausführungen von Dr. Radó in der Dezembersitzung (1920) der Budapester Ortsgruppe (Diskussion).

Relation zum Objekt ist, so muß dieser Haß eben in der Außenwelt untergebracht werden und je größere Kreise die Libidinisierung der Welt um sich zieht, desto weiter ab liegt das Reich der Dämonen. Die Dämonen (d. h. die Angstvorstellungen) sind nun einmal jedenfalls da; hat das nicht introjizierte Gebiet eine menschliche Bevölkerung, so wird eben diese zu Dämonen in den Vorstellungen des Stammes[1]. »The practice of magic, or the belief in the harmful magic of others, pervades the daily life of the aborigines. Either it is the baleful influence of a stranger, or, . . . , of a man of the other class, or of one of the other sex or, . . . of some tract of country acting injuriously on strangers« (Narzißmus der kleinen Unterschiede: Freud). Eine solche besonders angstbetonte Landschaft existiert zwischen dem La Trobe River und dem Jarra River. In Gippsland spricht man von dieser Gegend als Wea-wuk, »Schlechtes Land«, wohingegen die Kulin es »Marinebek«, also »Vorzügliches Land« nennen, ein Beispiel der ambivalenten Besetzung einer Vorstellung, da ja beide Stammesgruppen die Besitzer einzelner Teile dieser Strecke sind. Der Teil des Schlechten (Vorzüglichen) Landes, welcher nach Gippsland hinüberreicht, gehört den Brataua- und Brayaka-Horden der Kurnai. Wenn nun ein Kurnai aus einer anderen Horde zu Besuch kommt, muß sich einer von den Einheimischen seiner annehmen. Er darf sich weder mit Speise, Trinkwasser noch Unterkunft versorgen, das alles hat sein Vormund für ihn zu tun. Bevor er ins Innere vordringt, muß er die Landessprache erlernen. Wenn sein Vormund das Lager ver-

[1] Die Watchandie haben große Angst vor dem Bosheitszauber der nördlich wohnenden Angardie. A. Oldfield: The Aborigines of Australia. Transactions of the Ethnological Society. III. 240. Nach einem Todesfall wird der erste Fremde, den man trifft, niedergemetzelt. J. Mathew: Eaglehawk and Crow. 1899. 123. »Strangers invariably look on each other as deadly enemies.« Edward M. Curr: The Australian Race. I. 1886. 64. »Die Landgeister heißen ‚Manoin' und wohnen im Walde als Geister oder auch boshafte Zauberer, die durch böse Geister besessen sind.« A. Bastian: Der Papua des dunkeln Inselreichs. 1885. 25. »Vadavada are creatures who frequent the bush. They connect a sudden attack of illness with an evil spirit whom they call Vata — supposed to live in the bush. — But the same name appears to have been applied to predatory bushmen who might fall upon and kill a wandering Koita, as well as to certain non human beings.« Manche hielten sie für Dämonen, manche für Zauberer der benachbarten Koiari. C. G. Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 187. Nopitu heißt der Dämon und der vom Dämon besessene Mensch. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 153. »The sorcerers victim is nearly always a member of another community.« Robert W. Williamson: The Mafulu. 1912. 276. Die Aryer nannten die primitive Urbevölkerung Indiens Dämonen. G. L. Gomme: Ethnology in Folklore. 1892. 47. Krankheit rührt von stammesfremden Zauberern her. R. Brough-Smyth: The Aborigines of Victoria. 1878. I. 110. »It was held that almost all deaths were due to the magic of Basilaki folk or other strangers, and it was also said that if anyone was ill any Basilaki man who was on the island might be asked to come to the sick man and see if he could come and help him.« C. G. Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 639. (Auf Grundlage der reaktiven Zärtlichkeitsströmung meldet sich hier demnach schon die Idee von der Heilkraft des Fremden, beziehungsweise des Dämonischen.)

läßt, vertritt ihn ein anderer Eingeborener bei seinem Schützling. Mit einem Wort, der Fremde benimmt sich wie ein Kind, das sich nicht selbst zu versorgen weiß, das erst reden lernen muß und das man nicht ohne Aufsicht lassen kann. Bei den Jajaurung muß der Fremde zuerst drei Schluck Wasser durch ein Rohr langsam in seine Kehle träufeln lassen, sonst würde seine Kehle sich verschließen. Man gibt ihm nur kleine Stückchen von gebratenem Fleisch[1], kurz er wird gesäugt und gefüttert wie ein kleines Kind. Hier wiederholt sich also im kleinen die psychische Überwindung der Angst vor der Umwelt, und hiezu wird gerade die Regressionstendenz, das Streben nach der vollen narzißtischen Glückseligkeit und Selbstgenügsamkeit des Intrauterinlebens verwendet, indem die Natur zur Mutter, die Erde zur Mutter Erde, Höhlen, Schlünde, Teiche, Bäume und Wälder zu den Vertretern der mütterlichen Genitale werden. Der Fremde überwindet seine Angst vor dem »Schlechten (Vorzüglichen) Land« eben auf demselben Wege, wie er dereinst die Urangst überwunden, er läßt sich von dieser Gegend an Kindes statt adoptieren. Die reale und die libidinöse Eroberung der Umwelt laufen einander parallel, bei der Verbreitung der Kultur des Ackerbaues, des Christentums ziehen sich die Dämonen auf die unwirtlichsten Gegenden zurück oder verschwinden ganz von dieser Erde[2].

[1] A. W. Howitt: Native Tribes of South East Australia. 1904. 402, 403. Ein jedes Dorf der Tami hat einige »schlechte Plätze«, die von »schlechten Platzgeistern« bewohnt werden. Es sind das Schluchten, Wasserlöcher, große Bäume und Felsen, in denen diese Krankheitsgeister (eben wie sonst die ungeborenen Kinder) hausen. Diesen Plätzen dürfen sich wohl die Besitzer, d. h. die ur- oder ersteingesessenen Bewohner des Dorfes ohne Gefahr nähern, während fremde Menschen von den Geistern mit Krankheiten geschlagen werden. Bamler: Tami. Neuhauß: Deutsch Neu Guinea. III. 1911. 517. In der Angst vor diesen Schluchten äußert sich eben die Regressionslust mit negativem Vorzeichen.

[2] Die Billeweiß sind im Laufe der Zeit von dem Peitschenknallen der Hirten und Fuhrleute verscheucht worden. G. Graber: Sagen aus Kärnten. 1914. 65. Wenn die Geister Kleider (Fortschritt der Kultur!) als Belohnung ihrer Dienste kriegen, müssen sie fort. »Jetzt muß ich fort Von diesem Ort, Lebt wohl für immer, Ich komme nimmer« sagen sie dann. J. V. Zingerle: Sagen aus Tirol. 1891. 61. ff. Glockenläuten vertreibt die Zwerge, Heinchen, Buschmännchen. R. Kühnau: Schlesische Sagen. 1911. II. 66, 67, 69, 74, 75, 76, 77, 119, 146. Auch Kümmelbrot vertreibt die Zwerge. Ebenda. II. 65, 145. »Allmählich zogen sich die kleinen Wesen in einzelne Berge zurück und jetzt sind sie alle fortgewandert.« S. 145. Glockengeläute vertreibt Zwerge und Riesen. P. Sartori: Glockensagen und Glockenaberglaube. Zeitschrift des Vereines für Volkskunde. 1897. VII. 359, 360. Das Ausroden der Wälder, anlegen von Hammer- und Pochwerken verscheucht sie. Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube. 1900. 42. Heinchen werden durch weidende Herden und läutende Glocken vertrieben. Grimm: Deutsche Mythologie. 1875. I. 380. Die Ansicht von D. Mc. Ritchie: The Testimony of Tradition. 1890. und G. L. Gomme: Ethnology in Folklore. 1892. Folk-Lore as an Historical Science. 1908. geht dahin, daß wir die Zwerge und Elfen als die mythischen Vertreter einer zwerghaften Urbevölkerung auffassen müssen. (Vgl. auch. W. J. Evans Wentz: The Fairy Faith in Celtic Countries. 1911. 234) Das entspricht auch vielfach den Anschauungen des Volkes. In der Oberpfalz betrachtet man die Hankerl als Ureinwohner des Fichtelgebirges. Fr. Schönwerth: Aus der Oberpfalz. 1858. II. 315. Ebenso die übermenschlich großen, »saligen

Libidobesetzung der Außenwelt und das Lösen der Besetzungen.

Die erste Form also, in welcher der Mensch die Außenwelt erfaßt, ist gewissermaßen ein Entwertungsversuch dieser Außenwelt, denn über und neben dem Reich der Realität wird eine animistische Wunschwelt gesetzt. Auf die Frage, wie die ursprünglich starr egozentrische Libido dazu kommt, nach außen zu streben, könnte man verschiedene Vermutungen als Antwort geben. Einerseits könnten wir von einer Rückwirkung der Außenwelt, beziehungsweise des Realitätsprinzips auf die libidinösen Strebungen sprechen. »Dies ist der Weisheit letzter Schluß, der Mensch soll wollen lernen, was er muß.« Der Mensch wird eben im Kampf mit der Realität sich nicht anders behaupten können, als indem er Kraft aus dem großen Reservoir alles Wollens, der Libido, schöpft. Dann werden wir aber auch vermuten, daß es sich eben um den psychischen Überbau und die Fortsetzung eines biologischen Vorganges handelt. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die belebte Umwelt einem »veralteten Standpunkt« in der Ontogenese entspricht: die erste prä-

Frauen«. Sie gelten als Ureinwohner des Drautales, die in den Kämpfen mit den nachgekommenen kleineren Menschen ihren Untergang gefunden hätten. G. Graber: Sagen aus Kärnten. 1914. 53. Manche Einzelheiten ihres Lebens, so wie die Sagen es schildern, werden auf Grundlage dieser »historisch-ethnologischen« Deutung verständlich. Das Dienstverhältnis, in welchem sie zu den Bauern als dienstfertige Hausgeister stehen, erinnert auffallend an die Verhältnisse in Südafrika, wo das Berg- und Wüstenvolk der zwerghaften Buschmänner von Zeit zu Zeit sich zu den ackerbautreibenden und viehzüchtenden Kaffern und Hottentotten begibt, als Lohnarbeiter auf dessen Gehöften lebend, bald aber wieder in die freie Wüste abzieht. Der sogenannte »Stumme Handel« (siehe Grierson: The Silent Trade. 1903 und F. Somló: Güterverkehr in der Urgesellschaft. Institut Solvay, 1909. B. Heller: Az Arab Antar-Regény. [Der Antar-Roman der Araber.] 1918. 188) wie er namentlich zwischen Pygmäen und Negervölkern in Zentralafrika beobachtet wird, würde die schwedische Sage vom Bergschmied unter den Zwergen erklären, der verlangt, man »solle nur Eisen und Stahl auf die Bergklippen legen und man werde dann die Arbeit bald fertig an demselben Platze liegen finden«. Grimm: Deutsche Mythologie. I. 379. Daß ihre Pfeile (Albschoß, elf arrow) Krankheit verursachen (Grimm: Ebenda. 381.), entspricht genau dem Glauben der Primitiven, wonach die Krankheiten von dem magischen Geschoß fremder Zauberer, die aber von den Geistern nicht genau unterschieden werden, herrühren. (Vgl. Róheim: A varázserő fogalmának eredete. 1914. 240.) Neben diesem realistischen Zug läuft aber das animistische Element der Sage — die libidinöse und die reelle Eroberung des Neulandes sind parallele Vorgänge. Die Geburtsangst äußert sich zunächst vor allem Unbekannten, daher sind die Fremden, die Naturgeister, eben Dämonen. In den objektivierten Vertretern der Angst, den Dämonen, kehrt aber auch das angstempfindende Subjekt, der Neugeborene, das Kind wieder. Die Fankerl sind kleine Leute, so groß wie Kinder. Sie gehen nur in jene Häuser, wo Kinder sind. Schönwerth: Aus der Oberpfalz. 1858. II. 304. Sie werden als »Heinchen«, »Heimchen« mit den Seelen ungetauft verstorbener Kinder identifiziert. Grimm: I. 228, 369, und auch als Seelen überhaupt aufgefaßt. Ebenda. 369. Als solche sind sie Däumlinge. Ebenda. 372, 373. Sybel: Daktyloi. Roschers Lexikon. I. 940. (Auch die Artikel über Kabiren, Kureten, Korybanten und Th. Friedrich: Kabiren und Keilschriften. 1894. können herangezogen werden.) Da sie als Hausgeister auch allgemein Fruchtbarkeit verleihen, kommen wir von selbst auf die Deutung Zwerg = Phallos (Embryo). Ihre unterirdischen Wohnorte in Höhlen und in den Tiefen der Gebirge erinnern an die Felsen, aus denen die Kinder kommen (siehe oben). »Sie wohnen im Walde, in den Steingruppen, in Felsen, an welchen kleine Türchen ein- und ausführen«. Schönwerth: l. c. II. 324. Wenn eine Sagengruppe davon erzählt, wie sterbliche

natale Umwelt ist eben eine lebende[1]. Holen wir nun noch die Tatsache nach, daß die Geburt ein Vorgang ist, durch welchen der Mensch von innen nach außen herausgedrängt wird[2], so werden wir sehen, daß die libidinösen Strebungen dem Körper einfach folgen, auch sie gehen von innen nach außen, vom Autoerotischen zum Objekt, sind aber dabei mit den Merkmalen ihres früheren Aufenthaltsortes behaftet, welcher für die künftige Objektwahl vorbildlich wird. Wir unterscheiden aber zwei Typen der Objektwahl im Liebesleben: nach dem Anlehnungstypus, d. h. die Vorbilder für die Liebesobjekte sind die Eltern, und nach dem narzißtischen Typus, d. h. vorbildlich ist die eigene Person[3]. Wenn wir aber die Sache näher betrachten, so werden wir sehen, daß eigentlich immer beide Vorgänge, beide Typen der Objektwahl, zugleich vorhanden sind, die Libido sucht am neuen Objekt sowohl die Mutter als erstes lustspendendes Objekt der Außenwelt wie auch die am eigenen Körper verspürte autoerotische Befriedigung. Da der Mensch doppelt ist, muß sich die Natur auch verdoppeln: d. h. sie wird mit Seelen bevölkert. Die Libido rächt sich an der Außenwelt: ihr wurde ja die Anpassung, das Prinzip der Realität erst abgerungen, nun versucht sie, diese Außenwelt nach eigenem Vorbild umzumodeln. Das Streben der Libido geht aber nach dem eigenen Ich im Zustand

Frauen den kreißenden Zwerginnen in ihrem Lande unter der Erde oder unter dem Wasser Geburtshilfe leisten (siehe E. S. Hartland: The Science of Fairy Tales. 1891. 37), so deutet die Sage damit funktional an, daß diese Wohnorte der Zwerge eben den Uterus symbolisieren. Wenn sie sich satt gegessen haben, »so geht es in den Backofen zum Tanzen und Dreschen, zehn Paare können in einem Backofen dreschen«. In Fronau heißt es, wenn kleine Menschen einander heiraten, »Diese bringen auch Strazeln zur Welt, deren zwölf in einem Backofen dreschen«. Schönwerth: l. c. II. 292. Was aber der Backofen ist, wissen wir ganz gut (siehe oben über den Herd), der Backofen wird bald einfallen, heißt es, wenn eine Frau der Niederkunft entgegensieht. P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1903. I. 181. Wie wir schon ausgeführt haben: die Gegenden mit Angstbesetzung (Urvölker als feindliche Zauberer oder Geister) werden von der nach außen gekehrten regressiven Libido sekundär überflutet, (d. h. ein Teil der Angst wird in Libido zurückverwandelt) mit symbolischen Uteri und mit Seelen, d. h. mit Embryonen bevölkert. Diese gehen dann eine Verbindung mit den Angstobjektivationen ein und so erhalten wir die hilfreichen, aber auch feindlichen Zwerge, Elben und Feen. Auf die Zwerge als Großvätergestalten im Anschluß an die Phantasie der »Generationsumkehr« (Jones) und die Wechselbalgsagen einzugehen ist hier nicht der Ort. Vgl. Jones: The Phantasy of the Reversal of Generaticus. Papers on Psycho-Analysis 1918. 658 (teilweise auch in Zeitschrift I, Heft 6 erschienen) und Negelein: Eine Quelle der indischen Seelenwanderungsvorstellung. A. R. W. VI. 320.

[1] D. h. das »Unheimliche« (Belebtes Objekt) ist eben das »Heimliche« (Uterus). Siehe Freud: Das Unheimliche. Imago. V. 5/6 und Kolnai: Über das Mystische. Imago. VII. 1.

[2] Es ist auch die Verdrängung des ursprünglich regressiven Narzißmus, welche die Projektion auf die Umgebung herbeiführt. Sachs: Über Naturgefühl. Imago. I. 126.

[3] Vgl. S. Freud: Zur Einführung des Narzißmus. Jahrbuch VI. 1914. 15, 23. Über die Urübertragung der autoerotischen Lust- und Unlustgefühle. Ferenczi: Introjektion und Übertragung. Jahrbuch I. 2. Hälfte. S. 430.

der höchstmöglichen Libidobefriedigung, d. h. nach dem Intrauterin-Ich. Die Seele steckt im Objekt wie der Embryo in dem Uterus, das narzißtische Streben ist notgedrungen auch ein Streben nach der Mutter[1]. So erklärt sich das vikariierende Auftreten der »Seelen« und der »Mütter« der Naturgegenstände. Um aber zur Vorstellung der Seelen zu gelangen, müssen wir mit zwei Faktoren rechnen: mit dem autoerotischen Trieb und mit dem Widerstande, welcher die volle Befriedigung hemmt. Der zuerst entdeckte Teil der Außenwelt für den Säugling ist jener Teil seines Körpers, welcher sich dem Streben nach bedingungsloser Triebbefriedigung widersetzt. (Freud.) Hier haben wir also Lustprinzip und Realitätsprinzip, Innen und Außen, Libido und Widerstand, Seele und Körper am eigenen Ich. Nun wirkt auch dieser Widerstand vorbildlich: er wird in die Außenwelt verlegt. Wo aber Widerstand ist, ist auch Libido, wo ein Tabu, dort auch ein Genius, die Seele oder der »Eigner« des Gegenstandes. In gewissem Sinne ist es auch richtig zu sagen (wie die Eskimo etc. meinen), daß das Verbot vom Inua ausgeht, denn eine Hemmung gibt es nur dort, wo ein Trieb vorhanden ist. Es führt aber noch eine andere Entwicklungsreihe zu diesem »verbietenden« Charakter der »Eigner«. Wenn wir das oben Gesagte nun in die Sprache der Objektliebe übersetzen, so werden wir finden, daß die Mutter das Prototyp des erstrebten Objektes, der Vater aber als »Besitzer« der Mutter Vorbild des Widerstandes ist[2]. Ebenso wie wir ein vikariierendes Auftreten der »Seelen« und »Mütter«[3] der Objekte nachweisen können, läßt sich auch das Vikariieren der »Menschen«, »Besitzer«, »Seelen« und »Väter« der Gegenstände konstatieren[4].

---

[1] »The rice-soul (sĕmangat padi) is contained in the mother-sheaf.« W. Skeat: Malay Magic. 1900. 247.

[2] Dieses Verhältnis wird von C. G. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido, 1912, erkannt, jedoch durch eine »anagogische« Umkehrung der Relation zwischen dem Symbol und dem unbewußten Inhalt weggedeutet.

[3] Vgl. die »Herrin« oder »Mutter« des Wassers bei den Mordwinen. Holmberg: Wassergottheiten. 141; die »Herrin« und die »Tochter« des Sees bei den Burjäten. L. Stieda: Das Schamanentum unter den Burjäten. Globus LII. 252; die »Frau der Türkisen« in Mexiko. K. Haebler: Die Religion des mittleren Amerika. 1899. 67. »Mann des Windes« und »Mutter des Windes« im ungarischen Volksglauben. Gönczi: Göcsej. 1914. Der Hausgeist der Mordwinen heißt »Haus-Mutter«. Smirnov: Nebrozski iz istorii Finnskoj Kulturi. Etn. Obozr. 1891. II. 71.

[4] Der Ahnengeist Domovoj heißt auch »chozain« Besitzer. N. Ch.: K voprosu o religioznych vozzrenijach Krestyan Kalužskoj Gubernii. Etn. Obozr. 1892. II/III. 213. Bondarenko: Poverja Krestyan Tambovski Gubernij. Živaja Starina. 1890. 116 Usakov: Materiali po narodnym vjerovanijam velikorussov. Etn. Obozr. 1897. II/III. 149, 152. »Wasser-Alter«, »Herr des Wassers«, »Wasser-Großvater« sind synonyme Begriffe. Holmberg: l. c. 117. Daß diese Wassergeister von den Menschen häufig dasjenige fordern, »wovon er nichts weiß«, nämlich das unterdessen geborene Kind (Holmberg: l. c. 115), zeigt auch, daß sie Projektionsfiguren des Vaters als Verfolgers sind. Lokalgottheiten, beziehungsweise Heilige sind »Väter« und »Mütter« der Objekte im mohammedanischen Volksglauben. S. J. Curtiss: Ursemitische Religion. 1903. 88. Die Vaterprojektion hat noch eine

Wenn der Inua vornehmlich in das Verhältnis des Besitzers zum Gegenstande tritt und sich so allmählich vom Objekt loslöst, so entspricht das eben dem Vorgang, der zur Entwicklung des Eigentums überhaupt führt. Das Eigentum ist, wie ich dies an anderer Stelle nachzuweisen versucht habe, eine supraorganische Fortsetzung des eigenen Körpers und die Inua treten ja ihre Laufbahn an, indem sie sich zu den Gegenständen, die später als ihr Eigentum gelten, tatsächlich so verhalten wie die Seele zum Körper. Allmählich wird die anfangs unentbehrliche, starke Libidobesetzung den materiellen Objekten teilweise wieder entzogen, sie treten in immer geringerem Maße als Bestandteile des eigenen Körpers auf. So löst sich auch der »Inua« immer mehr von seinem Besitze los. Nur in Anlehnung an diesen Vorgang läßt sich die in der Religionswissenschaft allgemein angenommene Vermenschlichung der tiergestaltigen Götter vollkommen verstehen. Nicht als Tier an sich, sondern als Vertreter eines menschlichen Inhaltes (Vater-, Mutter-Imago, Doppelgänger) ist das Tier ursprünglich Kultobjekt. Diese »Besetzung« wird aber allmählich vom materiellen Substrat immer mehr losgelöst. »Tiere sind Menschen, die bloß eine tierische Hülle tragen«[1], bis zuletzt in den Religionen der Halbkulturvölker die Götter zu den »Besitzern« des Tieres werden[2].

Die Außenseele.

So wären wir am Ende des Vorganges zum Ausgangspunkte zurückgekehrt, Alpha und Omega, Anfang und Ende ist eben der Mensch selbst. Nun wollen wir daran schreiten, die einzelnen Entwicklungsetappen dieser Angliederung des Selbst an die Außenwelt, die wir hier teilweise schon vorweggenommen haben, etwas näher

zweite Quelle, die des Schuldgefühles. Es ist der ermordete Vater der Urhorde, dessen erinnyenhafte Doppelgänger seinen Söhnen überall in der Natur entgegentreten. Dieses Schuldgefühl wird freilich auf die Geisterwelt projiziert: sie stammen von den sündigen, gefallenen Engeln. P. V. Ivanov: Narodnija raskazi o domovych, ljesich, vodjanich iz russalkach Ref. (Ljacki.) Etn. Obozr. 1894. 164. W. J. Evans Wentz: The Fairy Faith in Celtic Countries. 1911. O. Dähnhardt: Natursagen. 1907. I. 133. Daher vermehren sich auch die Waldgeister aus dem vergossenen Blut. »So viele Blutstropfen von dem Waldgeist tröpfelten, so viele neue Waldgeister entstanden auch.« Irjö Wichmann: Wotjakische Sprachproben. Journal de la Societé Finno-Ougrienne. XIX. 85. Wenn die Wotjaken meinen, daß die Wassergeister sich in demselben Verhältnis mehren, wie die Menschen ertrinken (Holmberg: l. c. 70), wenn den Finnen die Toten als Wassergeister erscheinen (Holmberg: l. c. 225) und wenn die Wassergeister der Sulka von Menschen abstammen, die vor langer Zeit ins Wasser sprangen (R. Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee. 1907. 199), so werden wir die tiefsten Quellen dieser Vorstellungen in der Reue suchen, welche die Mitglieder der Brüderhorde nach der Ermordung des Vaters und in ihrer Sehnsucht nach dem Getöteten empfinden. Er erscheint ihnen wieder, weil sie es ja wünschen, doch mit einem Angstvorzeichen behaftet, weil sie ihn ja ermordet haben. Mit dieser Angst verbindet sich die Angst vor den unbekannten Gebieten der Natur (Neuauflage der Geburtsangst) zu einem Naturdämon.

[1] Vgl. oben bei Bogoras und auch Boas: Indianische Sagen der Nordpazifischen Küste Amerikas. 1896.

[2] Vgl. z. B. das Material bei M. W. de Visser: Die Nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen. 1903.

zu untersuchen. Nicht nur die Seelen im allgemeinen, auch die eigene Seele kann als außerhalb des Körpers in der sichtbaren Natur verweilend gedacht werden.

Wir haben es hier mit einer typischen Projektion zu tun, denn der Mensch schlägt einen Teil seiner eigenen Persönlichkeit, die Seele, zur Außenwelt. Wir können aber auch das Introjektionskorrelat zu dieser Vorstellung nachweisen, wenn nämlich der Mensch sein Interesse an der Außenwelt dadurch bekundet, daß er einen Teil derselben, gewöhnlich ein Tier, in sich hereinbezieht, als in sich lebend betrachtet; im ersten Falle haben wir das, was wir ethnologisch als Außenseele (external soul) bezeichnen, d. h. den Menschen im Tiere, die Fälle der zweiten Kategorie können wir am besten unter dem Titel »das Tier im Menschen« zusammenfassen. Bei der Außenseele handelt es sich darum, daß irgend ein Gegenstand zum Ersatzobjekt des eigenen Körpers wird und eine ursprünglich dem eigenen Körper geltende narzißtische Libidobesetzung erhält.

Lehrreiches Material haben wir in Melanesien. In Motlav heißt die Seele atai, etwas, das dem Betreffenden als ihm persönlich besonders wichtig erscheint[1]. Ähnlich verhält es sich mit dem tamaniu der Banksinsulaner. Der tamaniu ist sowohl Schutzgeist wie Außenseele. Man kann z. B. die Eidechse ausschicken, um den Feind zu töten, aber wenn die Eidechse dabei umkommt, so muß auch der Mensch, dessen tamaniu sie war, mit sterben[2]. Tamaniu bedeutet Ähnlichkeit von tama = »so wie«. Also etwa »Symbol«. Die »Ähnlichkeit« zwischen dem Ich und einer Eidechse, Schlange etc. findet man durch eine Art Inkubation. Im Krankheitsfalle muß man nachschauen, ob sich der tamaniu in Sicherheit befindet. In Mota wird das Wort nur in diesem Sinne gebraucht; in Aurora und in den Neu-Hebriden heißt es Seele[3]. Die Kondhs schicken ihre »halben Seelen« in Tigergestalt aus. Stirbt der Seelentiger, dann stirbt auch der Mensch[4]. An der Goldküste kauft sich der Häuptling oder sonst jemand einen jungen männlichen Sklaven. Dieser Sklave, der Crabbach oder Ocrah (Seele, Schutzgeist = narzißtische Abspaltung, siehe oben), ist die Seele oder das alter ego seines Besitzers. Diese Sklaven stehen in hoher Gunst und tragen Perlenketten, um ihren Rang zu bezeichnen. Ihnen ist so manches erlaubt, was ihre Genossen in der Sklaverei nicht tun dürfen; aber beim Tode ihres Herrn werden seine sämtlichen »Doppelgänger« getötet[5]. Besonders durchsichtig ist hier die narzißtisch-libidinöse Entstehung des Doppelgängers oder auch der Außenseele

[1] R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 250.

[2] W. H. R. Rivers: Totemism in Polynesia and Melanesia. Journ. Anthr. 1909. 177. Siehe auch W. H. R. Rivers: The History of Melanesian Society. I 14. II. 365.

[3] Codrington: l. c. 251.

[4] Thurston: Castes and Tribes of Southern India 1909. III. 405.

[5] Th. J. Hutchinson: On the Social and Domestic Traits of the African Tribes. Transactions of the Ethn. Soc. I. 333.

(Seelenbehälter), die man ja etwa als Objekt- oder Tiersymbol des Doppelgängers verstehen kann. In einem tibetischen Märchen hat der Ogre seine Seele in einem schönen Knaben. In Händen hält der Knabe einen Kelch, darin ist eine Flüssigkeit, wovon jeder Tropfen das Leben eines der Opfer des Menschenfressers enthält[1]. So will sich ein Mentaweiinsulaner von seinem Amulett nicht trennen, denn er müßte sterben, wenn er es hingeben würde[2]. Südafrikanische Häuptlinge haben Schutzgeister in ihrer Begleitung in der »Person« ihres Lieblingsochsen, den niemand töten darf. »By constant training and kindness it gets into the habit of leaving the other cattle whenever the chief is washing himself with medicine outside the cattle fold, and licks up all the froth generally of an aromatic nature spilt from the medicine basin«[3]. Am Croßfluß kann der Mensch die zweite Hälfte seiner Seele in Gestalt eines wirklichen Flußpferdes beliebig gegen seine Feinde in Bewegung setzen. Stirbt der Mensch, so stirbt auch sein Seelentier. Mannsfeld beschreibt »den wirklich rührend freundschaftlichen Verkehr, in dem die Flußpferde mit den Bewohnern eines Dorfes standen[4]. Der Westafrikaner hat drei bis vier Seelen. Eine davon ist die »Buschseele«, die in irgend einem Tiere im Walde wohnt. Stirbt der Mensch, so muß auch das Tier sterben – und umgekehrt. Kein Laie kennt das Tier, welches seine Seele beherbergt, dies kann nur der Zauberer wissen. »It is usually in the temper that a bush-soul suffers. It is liable to get a sort of aggrieved, neglected feeling and wants things given to it«[5]. Nach den Anweisungen des Zauberers werden dann diese Opfer der Buschseele im Walde dargebracht[6].

Außenseele und Schutzgeist.

Die gewöhnlich in der Ethnologie gemachte strikte Unterscheidung der Außenseelen und Schutzgeister (Manitu) scheint uns unnötig, ein Schamane der Shuswap muß ja sterben, wenn sein Schutzgeist gefangengenommen oder getötet wird[7], und dasselbe ist der Fall bei den Naguals der Zentralamerikaner[8]. Sowohl Schutzgeist wie Außenseele sind Objekte der Triebübertragung, doch während der Schutzgeist mehr als eine Personifikation der aktiv-magischen Triebe des Individuums anzusehen ist, bedeutet die Außenseele eine

---

[1] O'Connor: Folk Tales from Tibet. 1907. 109, 113, 154. Der Sinn dieses Zuges wird durch eine Umkehrung hergestellt. Nicht der Knabe hält den Kelch, er ist im Kelch (Mutterleib) und die Flüssigkeit, von welcher jeder Tropfen ein Leben enthält, ist das Semen des Menschenfresservaters. Der schöne Junge ist seine eigene Infantilpersönlichkeit. Siehe weiter unten über Außenseele im Märchen.

[2] A. Maaß: Bei liebenswürdigen Wilden. (Mentaweiinsulaner). 1902. 79.

[3] A. Macdonald: Manners, Customs and Religions of South African Tribes. Journal of the Anthropological Institute. XX. 1890. 124.

[4] A. Mannsfeld: Urwald-Dokumente. 1908. 220, 221.

[5] Siehe oben über »Kult der eigenen Seele«.

[6] M. H. Kingsley: West African Studies. 1901. 177.

[7] J. Teit: The Shuswap. Jesup North Pacific Expedition. 1919. 612, 613.

[8] Frazer: Totemism and Exogamy. 1910. III. 443, 444. Crawley: Idea of the Soul. 1909. 157. F. Starr: Notes upon the Ethnography of Southern Mexico. 1898/1900. 22, 62.

Weiterentwicklung (wie wir ja dies schon für die Seele überhaupt angemerkt haben) der Vorstellungen, die sich an den passiv-magischen Handlungen emporranken. Frazer führt eine Anzahl von Fällen an[1], in denen die Seele bei gefahrvollen Anlässen aus dem Körper herausgezaubert und in Sicherheit gebracht wird; wenn sich das Ich in einer unlust- oder gefahrvollen Lage befindet, indem sich der ursprüngliche Narzißmus bedroht fühlt, so hilft sich die aufgestaute Libido durch ein Herüberströmen auf ein Objekt der Außenwelt. Die Unlust der Lage wird dadurch wettgemacht, daß das gefährdete Ich entwertet und entfremdet wird – die Seele wird ihm entzogen – und dafür wird irgend ein Objekt der Außenwelt, das sich in Sicherheit befindet, mit den freigewordenen Affekten (= Seele) besetzt und so zum Seelenbehälter gemacht[2]. In Celebes versteckt man die Seelen in Säcke, wenn man ein neues Haus bezieht, und gebärende Frauen verstecken ihre Seelen in Hackmessern[3]. Eine Navahogöttin, »das Mädchen, das sich in einen Bären verwandeln kann«, versteckt ihre Lebensorgane so, daß sie für Menschen unauffindbar sind, wenn sie in den Krieg zieht[4], und in einer Sage der Micmac versteckt einer aus Angst, der Feind könne ihn im Schlafe überfallen, seine Seele außer dem Hause und entgeht so dem Tod[5]. Auch das Schutzgeist-suchen geschieht in bedeutsamen Momenten des Lebens, meistens in der Pubertät, also in einer Lebensepoche, in welcher die aggressiv-motorische Triebrichtung besonders in den Vordergrund tritt und darum sagen auch die Stseelis, daß Frauen nur dann einen Schutzgeist haben, wenn sie Hexen (seawa) sind[6]. Der »Tornaq« der Eskimo ist des Zauberers Schutzgeist, der mächtigste der »Tornaq« ist der Bär[7]. Man unterscheidet auch einen »großen Torngak« (Torngarsuk), den mächtigsten dieser Geister. Manche behaupten, er sei ein einarmiger Mensch, andere sagen, ein großer Bär. Alle diese Wörter sind aber Weiterbildungen von Tarngek, welches Seele bedeutet[8]. An der Behring-

[1] J. G. Frazer: Balder the Beautiful. 1913. II. 153.

[2] Vgl. über Erkrankung und Übertragung der Libido auf Objekte. Freud: Zur Einführung des Narzißmus. Jahrbuch. VI. 11.

[3] B. F. Matthes: Bijdragen tot de Ethnologie van Zuid Celebes. 1875. 54. Angeführt bei Frazer: Balder the Beautiful. II. 153, 154. Siehe auch Crawley: Idea of the Soul. 1909. 118.

[4] W. Matthews: The Mountain Chant, a Navajo Ceremony. Report V. Bureau Am. Ethn. 406, 407.

[5] S. T. Rand: Legends of the Micmacs. 1894. 245.

[6] C. Hill-Tout: Ethnological Report on the Stseelis and Skaultis Tribes. Journal of the Anthropological Institute. XXXIV. 1904. 324. Über Hexen als Frauen mit einem männlichen Einschlag (nach dem Vorbild »Mutter mit dem Penis«), vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920.

[7] F. Boas: Die religiösen Vorstellungen der zentralen Eskimos. Petermanns Mitteilungen. 1887. 308.

[8] D. Cranz: Historie von Grönland. 1770. III. 263. 264. Torngarsuk ist bald der Mann, bald der Sohn (ebenda) oder Enkel der Göttin der Gewässer und Seelen. (P. Egede: Nachrichten von Grönland. 1790. 103.) Dieses Schwanken deutet wohl darauf, daß alle Versionen ihre Richtigkeit haben und daß wir es mit einem Inzestverhältnis zu tun haben. Darauf deutet auch die Einarmigkeit als verschobene Kastration.

straße wird der Erfolg bei der Walfischjagd geschnitzten Walfischfiguren zugeschrieben, aber wenn jemand diesen Schutzgeist verliert, dann muß er sterben[1]. Die psychologische Bedeutung dieser tierischen Seelenäquivalente wird recht deutlich, wenn wir die Angaben in Betracht ziehen, daß der Mensch seinen Schutzgeist nachahmt, ihm ähnlich wird oder von ihm gewisse Eigenschaften bekommt, woraus natürlich ganz klar wird, daß die betreffenden Schutztiere bloß Personifikationen eben dieser im Menschen schon früher entweder bewußt vorhanden gewesenen oder von ihm erwünschten Eigenschaften sind[2]. So ist es z. B. bei den Fan, die ein Schutztier (moame) suchen, dessen Kraft, Mut oder Ausdauer sich der Junge aneignen soll[3]. Die Schildkröte z. B. symbolisiert die Schlauheit, der Krebs die Ausdauer. Oder aber die Eigenschaften können bloß latent im Unbewußten gewesen sein und gelangen im Pubertätstraum zum Durchbruch. Bei den Thompsonindianern von British Columbien dauert die Einweihungsfeier so lange, bis der Junge von irgend einem Tier träumt. Nun bemalen sie ihr Gesicht und schmücken ihre Kleidung laut den Anweisungen, die sie im Traum vom Schutztier bekommen haben und ahmen damit den Schutzgeist nach[4]. Die Gaben der Schutzgeister an ihre Schützlinge sind ihre eigenen Eigenschaften[5]. Die Ten'a tragen die Füße der schnellsten Flieger unter den Vögeln, damit sie rasch und ausdauernd laufen können und der Fuß des Falken macht den Träger zum guten Jäger[6]. Mit dem Stück vom tierischen Körper am Leibe werden die Grenzen der Persönlichkeit erweitert, das Tier wird introjiziert und nachgeahmt. Die Yuchi geben den Kindern, damit diese besser schlafen, ein Amulett, welches aus der Larve eines Käfers gemacht ist und die Schildkröte symbolisiert; so hat das Amulett doppelte Kraft, weil es die Kräfte dieser beiden Tiere vereinigt, die ihr ganzes Leben im Schlafzustande verbringen[7]. So ist der, dem der Donner oder der graue Bär erschienen ist, ein weit besserer Krieger als einer, dessen Schutzgeist etwa die Krähe, ein Coyote oder Fuchs ist. Manche Geister, besonders solche, die mit dem Tode und dem Sexuellen zusammenhängen, können nur die Schamanen besitzen[8],

Schutzgeist und Ich-Ideal.

[1] W. E. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. XIX. Report. Bureau of Am. Ethn. 436.

[2] Siehe Freud: Zur Einführung des Narzißmus. Jahrbuch. VI. 15. Objektwahl. 1. Nach dem narzißtischen Typus. Fall c) was man selbst sein möchte. Nach den neuesten Forschungen von Freud würde der Schutzgeist hier dem »Ich-Ideal« entsprechen.

[3] Trilles: Le Totemisme chêz les Fans. 1912. 162, 163.

[4] J. Teit: Thompson Indians of British Columbia. Jesup North Pacific Expedition. 1900. 320.

[5] Vgl. J. G. Frazer: Totemism and Exogamy. 1910. III. 387, 400, 417, 426, 451.

[6] J. Jetté: On the superstitions of the Ten'a Indians. Anthropos 1911. 256.

[7] G. F. Speck: Ethnology of the Yuchi Indians. (Penns. Anthr. Publ. I. Nr. 1.) 1909. 137.

[8] Z. B. »Adolescent girl, privates of men, privates of women, the land of souls, ghosts, dead menshair.«

Jagdtiere gebühren dem Jäger, Fische und Fischereigeräte dem Fischer [1]. Der Shuswap, der die Bergziege zum Schutzgeist hat, ist ein besserer Bergsteiger als andere [2]. Auf der Kavaik-Halbinsel und in der Nähe der Kotzebue-Bucht sind die getrockneten Wieselmumien geschätzte Amulette. Junge Leute pflegen die getrockneten Mumien am Gürtel oder in einem Säckchen zu tragen, denn dadurch werden sie geschickt und rührig wie das Wiesel [3]. In Grönland kennt man den »pock« (d. h. Sack), eine Tierhaut, die ihrem Träger die Macht verleiht, sich in das betreffende Tier zu verwandeln [4]. Ein Schamane der Shuswap, der den Regen zum Schutzgeist hat, malt sein Gesicht mit roten Streifen, um die Regenwolke und die Regentropfen darzustellen [5], umgeht das Haus in der Richtung der Sonnenlaufbahn [6] und sagt: »Mein Schutzgeist wird die Welt umwandeln, bis er Regen findet« [7]. »Du gleichst dem Geist, den du begreifst.« Der Schamane sublimiert seine Persönlichkeit, wandelt sich in einen Regengeist und geht sozusagen in seinem »Ideal-Ich« auf. Die kleine Hütte ist nicht

[1] Teit: Thompson Indians. 355, 356.

[2] Teit: The Shuswap. Jesup Expedition. 1909. 607. Vgl. diesbezüglich ein häufiges Märchenmotiv. P. Jones: History of Ojibway, Indians 87—90. (Frazer: Totemism and Exogamy. III. 385, 386.) H. Rink: Tales and Traditions of the Eskimo. 1875. 168, 182, 194—197, 222, 429, 445. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. Report. B. A. A. 1899. 429.

[3] Nelson: The Eskimo about Behring Strait. XVIII. Report 1899. 437.

[4] Rink: l. c. 53.

[5] Der Wunsch nach Regen, der sich im Menschen regt, wird auch sonst durch analoge Bemalung am eigenen Körper in echt egozentrischer Weise zum Ausdruck gebracht, oder indem sie Tiere, die zum Wasser in Beziehung stehen, introjizieren und darstellen. Vgl. Frazer: The Magic Art. 1911. I. 254, 255. In dem oben behandelten Falle wird aber der Wunsch nach dem Regen auch noch als besonderer Regengeist hypostasiert.

[6] Die Zirkumambulation nach der rechten Seite, der Sonne folgend, charakterisiert den Götterkult und die weiße Magie — man folgt dem Vater. Das Entgegengesetzte bedeutet die schwarze Magie, die Empörung. Goblet D'Alviella: Croyances, Rites, Institutions. 1911. I. 1—40. 348. W. Simpson: The Buddhist Praying Wheel. 1896. F. Grenard: Le Tibet, le Pays et les Habitants. 1904. 327. W. G. Aston: Shinto. 1905. 90, 157, 240, 312, 321. A. J. Wensinck: Some Semitic Rites of Mourning and Religion. 1917. 42. Sartori: Sitte und Brauch. 1911. I. 97, 118. W. G. Black: Folk-Medicine. 1883. 130, 131. Evans Wentz: The Fairy Faith in Celtic Countries. 1911. 406. Macculloch: The Religion of the Celts. 1911. 27, 193, 237. G. L. Gomme: Ethnology in Folk-Lore. 1892. 97. S. O. Addy: Household Tales and Traditional Beliefs. 1895. 55, 90. W. Henderson: Folklore of the Northern Counties. 1879. 61. Lipp: Die Liven. Sitzungsberichte der gelehrten estnischen Gesellschaft zu Dorpat. 1889. 102. Jankó: Beiträge zur Erforschung des Schamanismus (ung.) Ethnographia. 1900. 217. Mészáros: Urreligion der Tschuwaschen (ung.) 1909. 456. W. R. S. Ralston: The Songs of the Russian People. 1872. 277. Piprek: Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche. 1914. 170. Lilek: Volksglaube und Volkstümlicher Kultus in Bosnien. Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien. IV. 448. Lilek: Vermählungsgebräuche in Bosnien und Herzegowina. Ebenda. VII. 291. Strackerjan: Aberglauben und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. 1909. I. 368. Weinhold: Die mystische Neunzahl. 1897. 31. A. C. Haddon: Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. VI. 1908. 213. C. Lumholtz: Unknown Mexico. 1903. II. 274.

[7] J. Teit: The Shuswap. Jesup North Pacific Expedition. Vol. II. P. VII. 601.

mehr das, was sie scheint, sie ist die weite Welt, die Schranken zwischen Wollen und Können sind durchbrochen. »Persons partook largely of the character of their guardians . . . A man who had a swan for his guardian spirit could make snow fall by dancing with swans down on his head or by throwing swans down on the water — «[1]. Der »Kannibalen-Schutzgeist« verwandelt den Menschen, von dem er Besitz ergreift, in einen Kannibalen. Ein solcher Schamane wurde aufgefunden, wie er eine Leiche ausscharrte und fraß[2]. Das Stinktier, wenn es sich in Gefahr befindet, ruft seinen Schutzgeist: »Gestank«[3]. In einem Märchen erlangt der Jäger Hilfe vom Wolf, d. h. der Wolf wird sein Schutzgeist. Nun wird er ein ebenso guter Jäger wie der Wolf. Bald haben sich alle Wölfe um ihn versammelt, heulend verwandelt er sich in einen Wolf und geht mit seinen Brüdern in den Wald[4]. In dieser Schilderung sehen wir, wie ein pathogener Komplex allmählich zum Durchbruch gelangt und der vollkommene Verlust der Realitätskorrektur, die Geistestörung, eintritt. Auch in Europa finden wir neben dem Werwolfsglauben, wo die Seele in einen Wolf fährt oder der Zauberer sich in einen Wolf verwandelt, die Lykanthropie als Geistesstörung wieder[5], d. h. nur der wird zum Werwolf, der den Wolf in sich hat.

Die nordischen »Fylgjen«, Folgegeister, Schutzgeister der Menschen, tragen fast ausnahmslos Tiergestalt und zwar entsprechend den Eigenschaften und Stimmungen der betreffenden Menschen, so erscheinen die Fylgjen tapferer, gewalttätiger, feindseliger Männer häufig als Wölfe[6], der schlaue Mann hatte einen Fuchs, die schöne Frau einen Schwan als Fylgja. Seelenaussendungen und Metamorphosen bedeuten eigentlich genau dasselbe. Es ist nur mehr »endopsychische Wahrnehmung« darin, wenn die Sage die Seele ins Spiel treten läßt, denn es ist ja wirklich die Seele (= das Unbewußte) des Menschen, die ihn und sich in einen Wolf verwandelt. Es ist wohl-

Metamorphose.

---

[1] J. Teit: The Shuswap. l. c. 607.

[2] J. Teit: Ebenda. 615. Vergleiche über Kannibalenschutzgeist und Kannibalenweihe F. Boas: Kwakintl Tales. 1910. Columbia University Contributions to Anthropology. Vol. II. 35. F. Boas: The Social Organisation and the Secret Societies of the Kwakintl Indians Smithsonian Institution. 1897. 435.

[3] J. Teit: l. c. 678.

[4] J. Teit: l. c. 718. Die Arapaho kennen eine »Rehkrankheit«. Ein Fall davon wird wie folgt geschildert: »Man nannte einen Arapaho Reh, weil er sich für ein Reh hielt. Einmal traf er eine schöne Frau im Walde, die von oben bis unten in ein Rehfell gehüllt war: er fing an, ihr den Hof zu machen, plötzlich verwandelte sie sich vor seinen Augen in ein Reh. Ins Lager zurückgekehrt, schrie und sprang er wie ein Reh usw.«. Kroeber: The Arapaho. Bull. Am. Mus. Nat. Hist. XVIII. 1902. 20.

[5] W. Hertz: Der Werwolf. 1862. 105. W. H. Roscher: Das von der »Kynanthropie« handelnde Fragment des Marcellus von Side. Bd. XVII. Abh. d. phil.-hist. Kl. Kngl. Sächs. Ges. d. Wiss. 1896.

[6] Hertz: Der Werwolf. 1862. 47. J. Grimm: Deutsche Mythologie. II. 728. III. 266. M. Bartels: Isländischer Brauch und Volksglaube in bezug auf die Nachkommenschaft. Zeitschrift für Ethnologie. XXXII. 1900. 70.

begründet, daß die Verwandlungen gewöhnlich vonstatten gehen, während der Leib im Schlafe liegt, wird ja die Traumseele, das Unbewußte, erst im Traume frei von den engen Fesseln der Realität. Da die Traumdarstellung ein »sowie« nicht kennt und überwiegend mit visuellen Mitteln arbeitet, bleibt auch die Verwandlung eines Menschen in ein Tier im Traum bestehen, längst nachdem dieser Glaube im Wachleben verschwunden ist. Auch die »vorausübende« (Maeder) Funktion, nicht des Traumgedankens, sondern der Traumarbeit, des Vorbewußten[1], ist hier am Werk, gewöhnlich wird die psychische Wandlung im Traum manifest, bevor sie ins Wachbewußtsein dringen kann[2]. In der Brataua-Horde der Kurnai war ein Zauberer, der sich im Traum mehreremal in eine Eidechse verwandelt hat, an den Korroborees der Eidechsen teilnahm und so Macht über die Eidechsen gewann. Eine gezähmte Eidechse war sein unzertrennlicher Begleiter und er pflegte zu sagen, er und die Eidechse seien eine Person. Er sei auch eine Eidechse. Die Eidechse saß wirklich auf seinen Schultern und auf seinem Kopfe, man glaubte auch, daß sie ihn auf drohende Gefahren aufmerksam mache. Die Eidechse half ihm, seine Feinde aufzuspüren, und er schickte sie auch gegen sie, damit sie die Feinde im Schlafe quäle. Wegen seiner Freundschaft mit den Eidechsen hieß er Bunjil-bataluk (Bunjil = Alter, Herr, Bataluk = Eidechse, also »Eidechsen-Alter« oder »Herr der Eidechsen«)[3]. Von hier aus finden wir auch den Schlüssel zur Metamorphosenlehre der Primitiven: es ist eine Objektivierung der inneren Verwandlungsfähigkeit der wechselnden Herrschaft einzelner psychischer Komplexe[4]. Der alte Bunjil-bataluk sagt aber auch, er sei eine Eidechse, er und die Eidechse seien eine Person, ein vollkommener Ausdruck der Identifikation. Eine Form dieser Identifikation ist uns schon vorgekommen, nämlich die Projektion psychischer Inhalte auf das Tier, »die Seele im Tier«. Nun gehen wir auf den korrelaten Vorgang der Introjektion, dem Hereinbeziehen eines Stückes der Außenwelt in das Innere über, das ist das »Tier im Menschen«. Bei den Euahlayi besitzt jeder Zauberer ein zweites Ich im »Yunbeai«. Die Seele des Menschen ist im Tiere und die Seele des Tieres im Menschen. Bei drohender Gefahr kann man auch die Gestalt eines Yunbeai annehmen, aber, wird dann das Tier getötet, so muß auch der Mensch sterben. Ein alter Zauberer erzählte, daß, wenn er ins Wirtshaus geht, er vorher

Verwandlung im Traum.

Das Tier im Menschen.

---

[1] Siehe insbesondere den Vortrag von Professor Freud auf dem Haager Kongreß und Varendonck: The Psychology of Day-Dreams. 1921.

[2] Die Tendenz, sich in ein Tier zu verwandeln, gehört ja dem System Vorbewußt oder Bewußt zu, im Unbewußten entspricht ihr etwas anderes: etwa der Ödipuskomplex oder die sadistisch-prägenitale Organisation.

[3] A. N. Howitt: Native Tribes of South East Australia. 1904. 387, 388, 390. Derselbe: On Australian Medicine Men. Journ. Anthr. 1886. 34.

[4] Eine tiefer liegende, phylogenetisch-biologische Erklärung der Metamorphosenlehre habe ich an anderer Stelle zu geben versucht. Róheim: Primitiv Man and Environment. International Journal of Psychoanalysis. 1921. II. 159, 160.

das Miniaturbild (= Seele!) des Krokodiles, seines Schutzgeistes, seinem Körper, wo dessen ständiger Aufenthalt ist, entnimmt, und es in einem Glas aufhebt, da er fürchtet, daß, wenn er sich betrinkt, einer seiner Feinde ihm sein Krokodil entlocken könnte[1]. Ein Juin glaubt z. B., daß irgend jemand, dessen Schutztier die Eidechse war, eine Eidechse gegen ihn sandte. Als er schlief, ging diese Eidechse durch seinen Hals in seine Brust hinunter und fraß dort seinen Schutzgeist, beziehungsweise seine Seele, die schwarze Ente, beinahe auf, so daß er dem Tode nahe war[2]. Bei der Schamanenweihe der Warramunga wird eine Schlange in den Körper des künftigen Schamanen gesteckt, diese bleibt dann in ihm und verleiht ihm magische Kräfte[3]. Bei den westlichen Arunta hat der Medizinmann außer den magischen Steinen »a particular kind of lizard distributed through his body which endows him with great suctorial powers such as the natives attribute to the lizard«[4]. Neben den Warramunga-Schamanen mit der »puntidir«-Schlange im Leibe gibt es auch die »Urkuta« genannten Medizinmänner. Urkuta bedeutet soviel wie Schlange und diese Schamanen haben die »Irman« genannte Schlange im Kopfe (Verschiebung nach oben). Ihrer Schlangennatur zufolge gehen sie straflos aus, wenn sie sich sonst unerlaubte Freiheiten mit den Frauen herausnehmen[5]. Der Glaube an die Schlangen im Menschen ist in Ungarn[6], Deutschland[7], Estland[8] weit verbreitet. Hier wird die Schlange, die Libido, als pathogen aufgefaßt, d. h. wir haben es mit einer nicht geglückten Verdrängung zu tun. So ist es ohne weiteres klar, was ein samojedischer Schamane meint, wenn er von den bösen Geistern spricht, die im Kranken sitzen und in Gestalt von Würmern sein Herz zernagen[9]. Bei den Pangwe lebt der Ewu, die Macht des Bösen, als Tier im menschlichen Körper[10]. Dem Ewu entspricht der Ndongo der Bavhili. Am Croßfluß kann der Mensch selbst die Anlage haben, einen Mitmenschen par distance zu töten oder aber ein unsichtbares Tier, welches den Feind tötet, in sich bergen[11]. Im ersten Falle werden eben die Mordimpulse von der bewußten Persönlichkeit angenommen, im zweiten aber abgelehnt und verdrängt. Ein ganzes Leben lang

[1] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 21.
[2] Howitt: l. c. 146.
[3] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 484.
[4] Spencer and Gillen: Native Tribes. 531.
[5] Spencer and Gillen: Northern Tribes. 486, 487.
[6] Kóssa: Kígyó az emberben (Schlange im Menschen). Ethnographia. 1908. 274.
[7] Holländer: Die Karikatur und Satire in der Medizin. 141. B. Kahle: Die verschluckte Schlange. Globus LXXXVIII. 1905. 233.
[8] Privatmitteilung des Herrn W. Ernits (Dorpat). Hellat: Über die Volksmedizin der Esten. Sitzungsberichte der gelehrten estnischen Gesellschaft. 1885. 107.
[9] O. Finsch: Reise nach Westsibirien. 1879. 554.
[10] G. Tessmann: Die Pangwe. 1913. II. 128, 130, 132.
[11] Mannsfeld: Urwald-Dokumente. 1908. 239.

kann man ein solches Ndongo im Magen tragen, ohne etwas davon zu wissen[1]. Die Bafiote sagen, der Ndodschi (Zauberer) könne gar nicht für den Schaden, den er anrichtet. Nicht er ist böse, sondern »das Böse« wohnt in ihm[2] – im Unbewußten. Viele unter den Mandanindianern glaubten, daß sie ein Tier im Körper hätten, wie z. B. eine Schildkröte, einen Buffalo oder Frosch[3].

Wenn wir also in allen diesen Angaben funktionelle Symbole der Introjektion erkennen, so schließt das eine Ergänzung in der Betrachtungsweise nicht aus. Es ist erstens auffallend, daß wir wieder zum Ausgangspunkt zurückgekehrt sind, die Seele ist wieder im Körper. Wir haben es hier mit der Wiederkehr des Verdrängten aus der Verdrängung zu tun, denn nachdem es glücklich gelungen war, die Ichlibido in die Außenwelt hinauszudrängen, kehrt sie nun mit einem libidobesetzten Teil eben dieser Außenwelt nach ihrem ursprünglichen Objekt, dem eigenen Körper, zurück.

Es dürfte aber auch möglich sein, die Abart der autoerotischen Libido, die hier aus der Verdrängung zurückkehrt, etwas näher zu bestimmen. Wir werden nämlich auf die Tatsache aufmerksam, daß der Vorstellung vom Tiere im Menschen eigentlich etwas Reelles zugrunde liegt, da ja der menschliche Körper tatsächlich fortwährend Tiere einverleibt, d. h. Fleisch ißt. Da nun diese Tiere und Tierdämonen ihren Aufenthalt überwiegend im Magen haben oder irgendwie mit dem Vorgang der Verdauung und Nahrungsaufnahme in Verbindung stehen, werden wir auf eine Wiederkehr der anal- und oralerotischen Partialtriebe gefaßt sein. So heißt z. B. bei den Thonga der Stein, den man im Magen des Krokodils findet und der dann vom Häuptling verschluckt wird, »buloya bya hosi = die magische Kraft des Häuptlings«[4]. Dieser Stein bleibt nämlich im Magen des Häuptlings und wird dort zu »seinem Haupte, seinem Leben«. Wenn der Stein zum erstenmal in seinem Stuhlgang erscheint, kündet das seinen Tod an, und wenn das zweitemal, so ist die Mahnung schon sehr ernst zu nehmen[5]. Daß Steine zu den häufigsten Sym-

---

[1] Dennett: At the Back of the Black Mans Mind. 1905. 83. Die Ndoki verläßt auch den Körper, in dem sie sich sonst befindet, in Tiergestalt, und wenn das Tier getötet wird, muß die Hexe sterben. J. Weeks: The Congo Medicine Man. Folk-Lore. 1910. 459, 460. Hier ist der Übergang zwischen »Außenseele« und »Tier im Menschen«.

[2] Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 336.

[3] G. F. Will and H. J. Spinden: The Mandans. 1906. 134. Über Schlangen als Krankheitserreger im Menschen siehe noch Mainof: Les restes de la mythologie Mordvine. Journal de la Soc. F. Qu. V. 97. R. W: Williamson: The Mafulu. 1912. 241. W. Powell: Unter den Kannibalen von Neu-Britannien. 1884. 147. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 199. E. E. Church: Aborigines of South America. 1912. 105, 106. A. L. Kroeber: The Religion of the Indians of California. Univ. Cal. Publ. IV. No. 6. S. 333. Über Schildkröten (etc.) als Krankheitsdämonen im Menschen siehe J. J. M. de Groot: The Religious System of China. Vol. II. B. II. 1907. 624, 629, 632. (Schlange).

[4] H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 461.

[5] H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. I. 365.

bolen der Exkremente gehören, wird durch diese Angabe nur bestätigt, welche auch eine interessante Parallele zur Zwangsvorstellung mancher Neurotiker enthält, die meinen, sie könnten durch den Stuhlgang »geschwächt« werden und das analerotische Zurückhalten mit dieser Vorstellung begründen. Wir wollen diesmal der Versuchung ausweichen, des näheren auf den Vorstellungskreis vom zauberkräftigen Stein im Körper des Menschen einzugehen[1], und dafür lieber auf den Abschnitt über die magische Bedeutung der Speise zurückgreifen. Hier haben wir zweierlei festgestellt. Erstens: der Mensch übernimmt die Eigenschaften des Tieres – vom Bärenfleisch wird er tapfer wie ein Bär usw. Von hier aus ist es nur ein Schritt, um diese neue Eigenschaft der Persönlichkeit abzuspalten und als »Bären im Menschen« weiterleben zu lassen. Aber auch dieser Schritt muß erklärt werden, vielleicht, indem sich dafür ein biologischer Prototyp aufweisen läßt. Wir erinnern daran, daß die Speise laut den Anschauungen der Primitiven nicht nur Eigenschaften überträgt, sondern auch zum Kind in der Frau wird. Diesen Gedankengang weiterführend, gelangen wir zur Schlußfolgerung: »das Tier im Menschen« ist das Kind im Mutterleib. Eine gewisse feminine Einstellung dürfte bei denen, die ein Tier im Körper zu beherbergen wähnen, ohne weiteres vorauszusetzen sein. Diese Voraussetzung stützt sich auf die bekannte Vorstellung hysterischer Frauen, eine Schlange (= Penis = Kind) oder sonst ein Tier sei in ihrem Körper verborgen, und auf den Parallelfall vom Stein im Körper der Schamanen, bei denen diese feminine Einstellung offen zutage tritt. Wir erinnern an die schattenhaften »labuni« der südlichen Massim, die nur vom Körper solcher Frauen herausprojiziert werden, die schon Kinder gehabt haben, und zwar verlassen diese Seelenwesen den Körper der Frau »per rectum«[2]. Das »Tier im Menschen« wäre demnach Embryo = Faeces, womit wir wiederum zu den urnarzißtisch-autoerotischen Grundlagen der Seelenvorstellungen zurückgekehrt sind. Dann müssen wir aber auch noch weiter gehen und nun trachten, ob sich nicht eine Brücke zwischen der funktionellen Erklärung der Außenseele und des »Tieres im Menschen« nach dem Schema Projektion-Introjektion und dieser physiologisch-libidinösen Grundlage schlagen ließe. Wenn wir uns entschließen können, die Nahrungsaufnahme als Prototyp der Introjektion, die Entleerung (und die Geburt) als Vorbild der Projektion anzunehmen, wäre allerdings der ganze Zusammenhang klar[3].

[1] Vgl. Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 524, 546, 566. Spencer and Gillen: Northern Tribes. 1904. 487. 488. Monsig. D. Rudesindo Salvado: Memorie storiche dell'Australia, particolarmente di Nuova Norcia. 1851. 299. A. W. Howitt: The Native Tribes of South East Australia. 1904. 523, 524. L. E. Threlkeld: An Australian Lauguage, as spoken by the Awabakal. 1892. 48. G. Grey: Journals of Two Expeditions of Discovery. 1841. II. 336. K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 26. usw.

[2] C. G. Seligmann: The Melanesians of British New-Guinea. 1910. 640.

[3] Ebenso auch: Introjektion = Empfangen, Projektion = Ejakulation.

Die verborgene Seele des Riesen

Hieran schließen sich andere Überlegungen, welche unsere Auffassung über die Psychogenese und das gegenseitige Verhältnis der beiden Vorstellungstypen »Außenseele«, »Tier im Menschen« vollauf bestätigen. Wir wissen, daß der Säugling die Außenwelt zuerst am eigenen Körper entdeckt, indem ein Teil davon dem Triebe nach uneingeschränkter Lustbefriedigung Widerstand leistet. Die Seele, d. h. der Trieb nach Lustgewinn, liegt demnach von allem Anfang an in einer (relativen) »Außenwelt«, und da diese Außenwelt eben am eigenen Körper entdeckt wird, so liegt gewiß nichts näher als daß die Außenwelt zum Symbol des Körpers werden soll. Wir werden ja (weiter unten) im Zusammenhang mit den Pubertätsriten auf die symbolische Bedeutung der Seelenbehälter noch zurückkommen, hier wollen wir sie aus den einschlägigen Märchen und Sagen zu deuten versuchen[1]. In einem litauischen Märchen sagt der »seelenlose König«, seine Seele sei in einem Teich, am Grunde des Teiches sei ein Stein, unter dem Stein ein Hase, in dem Hasen eine Ente, in der Ente ein Ei und hierin seine Seele[2]. Schon die Häufung des Motivs »ein Lebendes in einem anderen Lebewesen« weist mit aller Deutlichkeit auf den Embryo im Leibe der Mutter. Ein Riese hat die Seele weit weg auf einer Insel in einem See. Auf dieser Insel ist eine Kirche, in dieser Kirche ist ein Brunnen, auf dem Brunnen schwimmt eine Ente, in dieser Ente ist ein Ei und darin ist des Riesen »Herz«[3]. »Meer«, »Teich«, »See«, »Brunnen« in all diesen Erzählungen bedeuten natürlich Fruchtwasser, die Kirche als Mutterleibssymbol ist aus der Traumdeutung wohlbekannt. An Deutlichkeit läßt auch eine dänische Variante nichts zu wünschen übrig. Ein junger Mann kommt in Fischgestalt ins Reich unter dem Wasser und sieht dort in einem Glaspalast (vgl. Schneewittchen im Glassarg etc.) ein wunderschönes Mädchen, das ihm dann verrät, daß ihres Vaters Seele in einem Fisch verborgen ist[4]. In einer bas-

[1] Vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920. 26 und die Literatur der Frage ebendort.

[2] A. Leskien und K. Brugmann: Litauische Volkslieder und Märchen. 1882. 423 bis 430. Vgl. die Anmerkungen 569 bis 571.

[3] G. W. Dasent: Popular Tales from the Norse. 1859. 55.

[4] Frazer: Balder the Beautifal. II. 1913. 121 nach Grundtwig: Dänische Volksmärchen. 1879. 194 bis 218. Die Märchenepisode als solche geht auf das Urmotiv des Kampfes zwischen Vater und Sohn zurück. In einigen Varianten erscheint der Ogre, den der Held durch Auffinden der Seele tötet, als der Vater des geliebten Mädchens, die seine Seele an den Mann ihrer Wahl ausliefert. Lehrreich ist eine Sage aus Dardistan, in welcher sich zunächst wohl die Sitte spiegelt, daß der neue König seinen Vorgänger ermorden muß. (Siehe Frazer: Lectures on the Early History of Kingship. 1905. Frazer: The Dying God. 1911.) Über Ghilgit regiert der Tyrann und Menschenfresser Shiridabatt. (Vater als Menschenfresser ist regelmäßig zu belegen. Einerseits weil die Antropophagie der eigenen Kinder noch heute weit verbreitet ist, anderseits in der Umkehrungsform Menschenerzeuger = Menschenfresser.) In heuchlerischer Besorgtheit um das Wohlergehen des Vaters (wie oft verbergen sich die Mordimpulse gegen die nächsten Angehörigen in diesem Symptom der allzu großen Ängstlichkeit!) erfährt die Tochter, daß seine Seele im Schnee liege und nur durch Feuer zum Schmelzen gebracht werden könne. Schnee bedeutet natürlich

kischen Variante versteckt sich der Held als Ameise im »Busen« des Mädchens und so hört er, wie der Riese erzählt, daß im Walde in einem reißenden Wolf, in einem Fuchs eine Taube sei. Im Kopf der Taube befindet sich ein Ei, wenn man das Ei gegen seinen Kopf schleudert, muß er sterben[1]. Der Held als Ameise, wohl ursprünglich in dem Uterus der Mutter versteckt, erfährt das große Geheimnis, wo sich das schicksalsmächtige Ei befindet. Die Rolle, die dabei dem Kopfe zugeschrieben wird[2] (im Kopf der Taube, an den Kopf werfen), ist natürlich als Verschiebung nach oben zu verstehen, während der Wurf als Symbol des Sexualaktes zu deuten wäre. (Vgl. unten die Anmerkung.) Eine gewisse Verdichtung der Vater- und Mutter-Imago ist unleugbar: der Wurf, der den Vater tötet, gilt eigentlich dem Kopf der Mutter, während anderseits das Ei auch als Hoden des Vaters, Zerquetschen und Werfen auch als Kastration zu deuten ist[3]. In einigen Varianten ist das Motiv vervielfacht, indem der Riese auf die Fragen der Frau zuerst falsche Antworten gibt, die aber demselben unbewußten Inhalt entsprechen wie die richtige. In einem schottischen Märchen heißt es zuerst, die Seele sei im »Bonnachstein«. Wie er bemerkt, daß sie den Stein schön ausschmückt und seine Seele ehrt (vgl. oben, Kult der eigenen Seele), sagt er ihr, daß er sie hinters Licht geführt hat: die Seele sei unter der Türschwelle[4]. Erst zum drittenmal erfährt sie die Wahrheit, welche entsprechend der gewohnten Einschachtelungstheorie lautet. Zugleich wird es aber klar, daß auch die beiden vorher gegebenen »Seelenbehälter« etwas Richtiges aussagten, denn die Seele ist in einem Stein unter der Schwelle in einem Schaf, in einer Ente, in einem Ei[5]. Die Einschachtelungstheorie kann aber auch noch einen Schritt weiter gehen: in dem Ei ist eine Biene, darin liegt die Seele oder Kraft des Helden. Nun wissen wir, daß die Phantasie mancher Neurotiker, sich in eine Biene, Fliege o. dgl.

---

ihre eigene geschlechtliche Frigidität; der Liebesglut muß sie weichen. Der Fremde (der Unbekannte im Traum ist der sehr wohl Bekannte!) erbt dann den Thron und ihre Hand. (G. W. Leitner: The Languages and Races of Dardistan Vol. I. 1873. Part. III. 9.) Wir wollen noch darauf aufmerksam machen, daß der Held sich sehr oft in einen Vogel verwandelt und so nach dem Teich am Ende der Welt (Mutterleib) fliegt (Koitussymbolik). Ebenso haben wir das Zerquetschen des Eies als einen gewaltsamen Einbruch in die Gebärmutter zu deuten und kommen so zur Schlußfolgerung, daß in diesen Märchen eine leichte Umordnung des Urthemas vom Ödipuskomplex erfolgt ist. Ursache und Wirkung sind vertauscht; Laios stirbt, weil Ödipus mit Jokaste koitiert. In der Sage aus Dardistan ist dies in der Feuersymbolik deutlich genug dargestellt, nur wird die Mutter durch eine Schwester-Imago (Tochter des väterlichen Tyrannen!) ersetzt.

[1] W. Webster: Basque Legends. 1877. 82, 83.

[2] Vgl. auch oben über die eigestaltigen Seelen im Kopfe bei den Giljaken und Mogk: Das Ei im Volksbrauch und Volksglauben. Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 1915. 217, 218.

[3] Manchmal handelt es sich um die Außenseele einer Dämonin. Lal Behari Day: Folk Tales of Bengal. 1908. 84.

[4] Vgl. über Schwelle als Vagina Róheim: Die Bedeutung des Überschreitens. Intern. Zeitschr. f. Psychoanal. VI. 242.

[5] J. F. Campbell: Popular Tales of the West Highlands. 1890. I. 10, 11.

verwandeln zu können, der unbeschränkten Befriedigung der Schaulust nach dem mütterlichen Genitalien und dem Geschlechtsverkehr der Eltern dient. So belauscht auch Malbrouk im baskischen Märchen das Geheimnis des Riesen, indem er sich als Ameise in dem Busen der Geliebten versteckt. Hinter der Schaulust ist aber der Wunsch verborgen, in den Genitalien der Mutter zu sein, mit ihr zu verkehren. Indem sich der Held in eine Ameise verwandelt, koitiert er das Weib, d. h. er wird zum Spermatozoon, die einzige Form, in der eine Rückkehr in die Genitalien der Mutter möglich ist. Nun ist aber das, was er hören will, auch dasselbe, was er tun will, auch die »Außenseele« des Riesen, die Biene im Ei[1], ist er selbst in dem mütterlichen Uterus. Wenn wir ferner hören, daß in dem Einschachtelungsei nicht das Leben, sondern der Tod des »Tod-Losen Koschei« versteckt ist[2], so werden wir auf die allgemeine Phantasie der Menschheit über den Tod als Rückkehr in den Mutterleib, in die Mutter Erde, hinweisen. In einer vom Normaltypus abseits liegenden Variante fällt dann wieder ein Lichtstrahl auf die Bedeutung des Eies, indem darin nicht die »Seele« des feindlichen Riesen (des Vaters), sondern die Liebe der Zukünftigen verborgen ist[3].

Wir finden also eine volle Übereinstimmung zwischen der Bedeutung des »Tieres im Menschen« und der »Außenseele«, beide bedeuten den Fötus im Mutterleib. In der Außenseele wird der Uterus in die Umwelt projiziert[4], aber die »Seele«, d. h. das »Menschliche« des sich darin befindenden Wesens beibehalten. Das »Tier im Menschen« ist, wie wir bereits bemerkt haben, die Wiederkehr des Verdrängten aus der Verdrängung, das Lebewesen ist wieder in einem menschlichen Körper. Dafür muß es anderseits aber etwas von seiner Deutlichkeit aufgeben, es ist keine Seele, kein Kind, sondern ein Tier. Möglicherweise wirkt hiebei auch die unbewußte Erinnerungsspur an die tierischen Entwicklungsphasen, die der Embryo im Intrauterinleben durchläuft.

Seelenvogel und Seelenschlange.

Es erübrigt sich noch, einiges über die unbewußt-determinierenden Elemente in der Wahl der Seelenbehälter (Seelentiere) zu sagen. Wie dies von Wundt hervorgehoben wird, sind Seelenvögel (und andere fliegende Tiere wie die Biene, Fledermaus etc.) und Seelenschlange (auch Eidechse usw.) die häufigsten Seelen-

[1] Vgl. z. B. L. Kálmány: Hagyományok. (Überlieferungen.) 1914. I. 21. J. H. Knowles: Folk Tales of Kashmir. 1893. 49, 134, 382. Lal Behari Day: Folk Tales of Bengal. 1883. 85.

[2] Afanassjew-Meyer: Russische Volksmärchen. 1906. I. 222 bis 227. J. Curtin: Myths and Folk Tales of the Russians, Western Slavs and Magyars. 1890. 106 bis 123. L. Leger: Recueil des contes populaires slaves. 1882. 77. Löwis of Menar: Russische Volksmärchen. 1914. 160 bis 171.

[3] W. R. S. Ralston: Folk Tales of the Russians. 1873. 114, 115.

[4] Über die Verlegung des Uterus nach außen vgl. oben. In zwingender Weise werden wir alle diese Schlußfolgerungen erst am australischen Material (siehe »Australian Totemism«) beweisen.

inkorporationen[1]. In den folgenden Ausführungen werden wir, der Natur des Stoffes entsprechend, die Grenzen unseres Hauptthemas hie und da überschreiten, es wird sich nicht mehr bloß um »das Selbst«, um die eigene Seele im Tiere, sondern auch um die Ahnenseele, um den Geist des Toten handeln. Das Ineinanderfließen dieser Vorstellungen beruht eben auf dem bestimmenden Einfluß der Vater-Imago in der Bildung des narzißtischen Ich-Ideals, wie wir das weiter unten noch näher erläutern werden. Was zuerst den Seelenvogel betrifft, so hat ja schon Wundt dessen Zusammenhang mit der im Hauche entweichenden Seele hervorgehoben. Hinzuzufügen ist nur, daß, wie wir oben gesehen haben, die Hauchseele aus der autoerotischen Besetzung des Hauches hervorgegangen ist. Dr. Forsyth hat in einer noch unveröffentlichten Studie die besondere erotische Betontheit der Atmungsorgane, die Respirationserotik, feststellen können, so daß wir in der Hauchseele und dann auch im Seelenvogel eine verdichtete Objektivation der Oral- und Respirationserotik erblicken müssen. Die Respirationserotik dient dann auch als Brücke zu einer zweiten Determinante der Vorstellung vom Seelenvogel. Wir wissen, daß die Flugtätigkeit im Traume zu den typischen Symbolen der Erektion zählt[2]. Hieher gehört aber nicht nur das Fliegen, sondern auch Reiten (überdeterminiert als Ritt auf dem Weibe), Laufen usw., kurz jede rasche Bewegung des Körpers, die ja immer mit einem beschleunigten Atem verbunden ist. Die Eingeborenen Australiens am Swan River glauben, daß ihre Seelen sich nach dem Tode in Vögel, besonders Raben und Kormorans, verwandeln[3]. Die Seele des Gemordeten verfolgt die Feinde in der Gestalt des kleinen Vogels »Chichurkna«, und macht einen Lärm, wie der Schrei eines kleinen Kindes aus der Ferne[4]. Besonders häufig erscheinen die Seelen der kleinen Kinder oder der noch Ungeborenen in Vogelgestalt. So bedeutet z. B. die Eule als Orakelvogel nicht nur den Tod eines Menschen, sondern auch die Geburt eines Kindes[5]. Um ein Kind gebären zu können, muß bei den Semang die Frau vom Fleische des Seelenvogels essen, denn in diesen Vogel hat der Obergott Kari die Seele gelegt[6]. Während die Seele als kleiner Vogel uns wiederum zum Vor-

[1] W. Wundt: Völkerpsychologie. II. Mythus und Religion. II. Teil. 1906. 72.

[2] Vgl. Federn: Über zwei typische Traumsensationen. Jahrbuch der Psychoanalyse. VI. 127. Siehe auch darüber sowie über den Seelenvogel E. Jones: Die Empfängnis der Jungfrau Maria durch das Ohr. Ebenda. 182. (Die Mitteilung der Ergebnisse der Arbeit von Forsyth verdanke ich Herrn Dr. Ferenczi.)

[3] Lauterer: Australien und Tasmanien. 1901. 288.

[4] Spencer and Gillen: Native Tribes of Central Australia. 1899. 494. Über Kindergestalt der Seele, siehe oben.

[5] Róheim: Adalékok a magyar néphithez. (Beiträge zum ungarischen Volksglauben.) 1913. Der Totenvogel. S. 24, 25.

[6] Skeat and Blagden: Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 4. Ähnliches siehe auch bei Golden, Jakuten etc. Róheim: A kazár nagyfejedelem. 1917. 27.

stellungskomplex des Infantilen zurückführt – denn die Seele als kleiner Vogel bedeutet natürlich dasselbe wie die Seele als Kind[1] – deuten die kinderbringenden Vögel, die weltweit verbreiteten Brüder des europäischen Storches, wiederum die libidinöse Quelle der Seelenvorstellungen an[2]. Am Cape Bedford heißt es »that babies are made in that portion of the west where the sun sets, and in their original condition are full-grown (Der Vater!) but in their passage into their maternal homes (d. h. als Penis) they take the form of a curlew (Seelenvogel) if a girl, of a pretty snake if a boy«[3] (Seelenschlange). Hier geht eben »der Vogel« oder »die Schlange« durch »die Vagina«, während diese Vorstellung bei den Semang, wie wir gesehen haben, durch das »Essen« des Vogels (Verschiebung nach oben) dargestellt ist. Dem oben gemachten Unterschied zwischen Knaben und Mädchen analog nehmen die Euahlayi an, daß bei dem »Fabrizieren« der Knaben außer dem bisexuellen Mond noch die Eidechse, bei den Mädchen außer dem Mond noch die Krähe tätig ist[4]. Dieselben Vorstellungen finden wir in der kosmogonischen Projektion wieder. Die Weltschöpfung ist eine Zeugung im Großen, daher spielen hier schon (wenn auch nicht ausschließlich) die großen Vögel eine Rolle. Wenn z. B. Gott und Erlik bei den Altai-Tataren in Vogelgestalt ins Urmeer tauchen, um von dort die Erde heraufzuholen[5], so wird es, wenn einmal die Penisbedeutung des Vogels feststeht, nicht schwer sein, in dem Urmeer das Urmeer der Ontogenese (Fruchtwasser), in der heraufgeholten Erde das erzeugte Kind zu erkennen. Auf Neu-Seeland wird berichtet, daß Maui, als er die Insel aus dem Meere herauffischte, seine Seele in einen Papagei verwandelte. Dieser flog nun mit einem Strick im Schnabel gegen den Himmel und war ihm so beim Herauffischen der Insel behilflich[6]. Nach dem Glauben der Dajak wurde die Welt von zwei Riesenvögeln erschaffen[7]. In Südaustralien verwandelt sich Bunjil bei der Weltschöpfung in einen Adler[8], in der Kosmogonie der Battak spielt die Schwalbe eine Rolle[9] und der »Herr des

[1] Bei den Tlinkit gelten die Eisenten als verwandelte Kinder und die Käuzchen sollen die Geister der Kinder sein, die von der Mutter im Schlaf erdrückt wurden. A. Krause: Die Tlinkitindianer. 1885. 271. Die ungetauft verstorbenen Kinder werden schwarze Vögel: F. S. Krauß: Sitte und Brauch der Südslawen. 1885. 73.

[2] Vgl. F. S. Krauss: Der Vogel. Int. Z. f. ärztl. Psychoanalyse. 1913. I. 288.

[3] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. 1903. Bull. V. 22.

[4] K. L. Parker: The Euahlay Tribe. 1905. 61, 50.

[5] W. Radloff: Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens. 1866. I. 175. Vgl. O. Dähnhardt: Natursagen. 1907. I. 4, 6, 28, 30, 45 bis 47, 53, 58 bis 60, 62.

[6] L. Frobenius: Die Weltanschauung der Naturvölker. 1898. 16. Siehe dort weiteres über Vogelmythen.

[7] W. H. Furness: Folk-Lore in Borneo. 1899. 10.

[8] Lauterer: Australien und Tasmanien. 1901. 286.

[9] W.Ködding: Die Battaker auf Sumatra. Globus. LIII. 1888. 91.

Lebens« (»die Lebenstriebe« bei Freud: Jenseits des Lustprinzips), »der große Geist« der Mandan erscheint als Gans[1], genau wie der »Weltaufseher« der Wogulen[2], und ebenfalls die Wogulen sprechen von der »Habicht«- oder »Spatzen-Seele« des Sterbenden[3]. Wenn ein Angekok (Schamane) der Eskimo die verlorene Seele eines Mädchens zurückgibt, so gebraucht er dazu die Seele eines Seevogels, der Jerbak heißt. Alle lebendigen Tiere, so sagen sie, haben Seelen und die kleinen Vögel haben die allerbesten[4]. Bei den Burjäten hat die Seele halb menschliche und halb Vogelgestalt[5] und überall in der ostasiatischen[6], islamitischen[7], russischen[8], mittel- und westeuropäischen Volkskunde[9], ebenso wie bei den Naturvölkern[10], verwandelt sich die Seele nach dem Tode in einen Vogel (wenn sie es nicht schon zu Lebzeiten ist), oder wird sie in Vogelgestalt in das Jenseits geführt[11].

Die Bedeutung der Seele als Schlange dürfte ebenso durchsichtig sein, wie diese Vorstellung eine weit verbreitete ist. Wir haben bereits oben den lateinischen Genius, das zeugende Prinzip in Schlangenform, erwähnt[12]. Ähnlich ist auch in Griechenland das typische Tier des vergöttlichten Toten, des Heros, die Schlange[13]. Was die Schlange oder der Heros als Schlange in Griechenland bedeutet, darüber bleiben wir nicht lange im Zweifel. Das Kultsymbol des Schlangenheros Erechteus war ein hölzerner Phallos und an den

[1] G. F. Will and H. I. Spinden: The Mandans. 1906. 136. Vgl.: Der Stammvater des Geschlechtes kommt vom Himmel herab in einem Vogelkleid. Boas: Indianische Sagen. 85.

[2] Munkácsi: Vogul Népköltési Gyűjtemény. 1910. II. S. 55.

[3] Munkácsi: l. c. I. 1902. CLXXIX. J. Pápay: Osztják Népköltés Gyűjtemény. 1905. 121.

[4] P. Egede: Nachrichten von Grönland. 1790. 156. Über Seelen von der Größe eines Sperlings vgl. Nansen: Eskimoleben. 1903. 202 nach Holm.

[5] Agapitow und Changalow: Das Schamanentum unter den Burjäten. Globus. LII. 1887. 252.

[6] J. J. M. de Groot: The Religious System of China. IV Book. II. 1901. 220.

[7] J. Goldziher: Der Seelenvogel im islamischen Volksglauben. Globus. LXXXIII. 1903. 81. Über Altsemitisches siehe jetzt auch H. Gressmann: Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin A. R. W. XX. 1921. 329.

[8] Stenin: Vorstellungen des russischen Volkes von dem Tode. Globus LIX. 1891. Ralston: Songs of the Russian People. 115.

[9] Swainson: The Folk-Lore of British Birds. 1886. Sebillot: Le Folk-Lore de France. 1906. III. Negelein: Die Seele als Vogel. Globus. LXXIX. 1901. 356, 381. Höfler: Vogelgebäcke. Globus. 1906. LXXXIX. 221. P. Sartori: Vogelweide. Zeitschr. d. Ver. f. Völkerk. 1905. 1 bis 13.

[10] Vgl. außer den angeführten Quellen (besonders Frobenius) noch A. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loangoküste. 1873. II. 223. P. du Chaillu: Explorations and Adventures in Equatorial Africa. 1862. 383.

[11] Vgl. noch G. Weicker: Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst. 1902. Schurtz: Das Augenornament. 1895. 73.

[12] Der Tod des Tiberius Gracchus durch den Tod einer Schlange (Genius) angekündigt. Cicero: De Divinatione. I. 18, 36.

[13] E. Rohde: Psyche. 1907. I. 244, 245. E. Küster: Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. 1913.

attischen Thesmophorienfesten wurden künstliche Schlangen zusammen mit Phallen aus Brotteig in die Schlünde hinabgeworfen, natürlich um durch den Phallos und dessen leicht abgewandelte tierische Äquivalente die Erde zu befruchten[1]. Den olympischen Göttern, welche die Sprödheit sonst unerreichbarer Jungfrauen gewöhnlich in Schlangengestalt überwinden[2], dürfte die chinesische Sage vom lüsternen Geist als Bräutigam in Schlangengestalt zu vergleichen sein[3]. Auf den Neu-Hebriden und Banksinseln fürchtet man sich vor einer Art weißen, gestreiften Seeschlange, dem »Mae«. In jeder solchen Schlange steckt ein Stück des Übernatürlichen, des »Mana«. Die Schlange wird auch zum Spiritus familiaris dessen, der mit ihr geschlechtlich verkehrt[4]. Nach einem anderen Bericht bringt der Umgang mit dieser Schlange den Tod: den Männern erscheint die Schlange in der Gestalt eines bekannten jungen Mädchens, den Frauen als junger Mann[5]. Eine Ainozauberin hat eine Schlange als »ituren kamui«, d. h. Schutzgeist. Sie ist im Besitze eines orakelspendenden Schlangenidols[6]. Bei schwerer Geburt legt man ein Schlangenidol auf die Schulter der Frau[7], ebenso wie die Kukis der Riesenschlange Schweine und Ziegen als Opfer für die gebärende Frau bringen[8], und wie man in Südaustralien den Frauen Schlangen zu essen gibt, damit sie gebären sollen[9]. Die Schlangenhaut gilt bei den Aino als spezifisches Amulett der Frau[10]. Von der menschlichen Fruchtbarkeit werden diese Vorstellungen auf die Natur übertragen: wo die göttliche Schlange ihre Haut läßt, ist eine gute Ernte zu erwarten[11]. Die alten Preußen hatten den Kult des Potrimpos, des Getreide- und Kriegsgottes. Man hielt ihm eine Schlange in einem Topfe. Der Topf war mit Garben zugedeckt und man opferte der Schlange darin (Vater-Imago) Kinder. Die Weiber gingen zu den hohlen, schlangenbewohnten Bäumen (Muttersymbol: siehe weiter unten über den Baum), wo sie Milchopfer für die Fruchtbarkeit brachten[12]. Bei den Meithei erscheint die Außenseele des Raja des Ningthaja Stammes als Schlange. Diese Schlange heißt Pakung-ba

[1] Küster: l. c. 149. In Österreich »füttert« man die Erde, indem man ein Brotlaibchen in sie vergräbt, das »Daumenform« hat. Jahn: Deutsche Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. 1888. 160, 297.

[2] Küster: l. c. 151.

[3] J. J. M. de Groot: The Religious System of China. V. 1907. II. 628.

[4] J. H. P. Murray: Papua, or British New Guinea. 1912. 138.

[5] R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 188 bis 190.

[6] Batchelor: The Ainu and their Folk-Lore. 1901. Insofern das Unbewußte die Entschlüsse des Menschen entscheidend beeinflußt und solche Entschlüsse eigentlich in dem System vorbewußt schon gefaßt sind, bevor sie ins Bewußte gelangen, erteilt die Schlange Orakel. Vgl. Küster: l. c. 121.

[7] Batchelor: Ebenda. 367, 370.

[8] T. C. Hodson: The Naga Tribes of Manipur. 1911. 137.

[9] Ch. Wilhelmi: Manners and Customs of the Australian Natives. 1862. 6.

[10] Batchelor: l. c. 209. Vgl. ebenda. 362. Geschlechtsverkehr mit Frauen in Schlangengestalt.

[11] Batchelor: The Ainu and their Folk-Lore. 1901. 210.

[12] K. Schwenk: Die Mythologie der Slawen. 1853. 82, 83, 278. F. C. Conybeare: The Paganism of the Ancient Prussians. Folk-Lore. XII. 298.

und gilt zugleich als Urahne des Königshauses. Wenn sie erscheint, wird sie von einer Priesterin empfangen, die der Schlange ein Kissen entgegenbringt und gewisse Zeremonien vollzieht, um das Gefallen der Schlange zu gewinnen[1]. Bei den Baja hat jeder Fürst eine große heilige Schlange. Sie lebt in seinem Schlafgemach und der hohe Herr gibt ihr höchst eigenhändig das Essen. Der Fürst betet die Schlange an, er bittet sie um Waffenerfolg, um reiche Ernte, Kinder, und im Frühjahr um den befruchtenden Regen. Stirbt die Schlange, so muß der König ebenfalls sterben. Der Fürst redet die Schlange als »nakom«, d. h. »Großvater« an[2]. Was bedeutet dieses Tier, welches Kinder und befruchtenden Regen verleiht, ohne den kein Fürst auskommen kann, und welches ihm vor dem Bruder der Mutter (in der matrilinearen Gesellschaft tritt dieser an die Stelle des Vaters) verliehen wird? Wir antworten mit einem Rätsel der Pangwe: »Verdorbener, niedergefallener Baumstamm, wo hinein sich schiebt eine Nashornschlange?« Auflösung: die Scheide, in die das männliche Glied eingeführt wird[3]. Die Außenseele des Menschen ist also identisch mit dem Seelentier der Ahnen, aber auch mit der Libido. Wenn bei den Nandi eine Schlange in die Hütte kriecht, so wird sie getötet, wenn sie aber auf das Bett einer Frau kriecht, dann darf man sie nicht töten, denn sie personifiziert den Geist eines Ahnen und kommt, um der Frau die glückliche Geburt eines Kindes zu verkünden[4]. Die Masaifrauen geben den Schlangen Milch. Beim Tode eines reichen Mannes oder eines Medizinmannes verwandelt sich seine Seele in eine Schlange und die Medizinmänner halten Schlangen als Schutzgeister in ihren Säcken[5]. Der Schlangenkult der Dinka, die die Schlangen »ihre Brüder« nennen, die zu töten als Verbrechen gilt, ruht auf derselben Grundlage. Diese Schlangen folgen dem Rufen und Locken der Frauen, welche sie mit Milch füttern[6]. Hinter der kirchlich-mittelalterlichen Vorstellung, welche aus einer neurotischen Verdrängungsatmosphäre herstammend[7] in der Schlange als Libidosymbol das »Dämonische« des »bösen« Triebes empfand, finden wir auch im europäischen Volksglauben eine ältere Schichte, in welchem sich der Kult der Lebenskraft, der Libido der Familie, spiegelt. Im Komitat Bars (Ungarn) tötet ein Bauer eine Hausschlange, bald darauf stirbt auch sein Töchterlein[8]. Ähnliche Vorstellungen

[1] T. C. Hodson: The Meitheis. 1908. 100, 101. Bei den Baganda verleiht die Riesenschlange Kindersegen: der König opfert ihr jährlich, damit seine Frauen fruchtbar sein sollen. Roscoe: The Baganda. 1911. 320 bis 322.

[2] Frobenius: Und Afrika sprach: 1913. III. 181.

[3] G. Tessmann: Die Pangwe. 1913. II. 32.

[4] A. C. Hollis: The Nandi. 1909. 90.

[5] A. C. Hollis: The Masai. 1905. 307, 308.

[6] Casatti: Zehn Jahre in Aquatoria. 1891. I. 42. Siehe auch Stanley: In Darkest Africa. 1890. I. 424. Callaway: Religious System of the Amazulu. 1870. 140–142.

[7] Siehe besonders Jones: Der Alptraum. 1909.

[8] Kóssa: Kigyó az emberben (Schlange im Menschen). Ethnographia. 1908. 278.

von der Hausschlange haben auch die Esten. Schlange und Kind trinken Milch zusammen, und wo man eine Schlange tötet, dort gedeiht auch das Korn schlecht[1]. Auch in Bosnien füttert man die Hausschlange mit Milch; wenn man eine Hausschlange tötet, so stirbt der Herr oder die Herrin des Hauses[2]. Unter dem Grunde eines jeden Hauses lebt nach dem Volksglauben der Neugriechen eine Schlange als dessen Wächterin, Beschützerin und Segenspenderin. Wiederum wird ihre besondere Intimität mit den Kindern betont. Das Kind nähert sich der Schlange, es spielt und scherzt vertraulich mit ihr. Die Schlange beleckt liebkosend die Hände des Kindes und windet sich dem Kinde um die Füße[3]. Die Schlange der Ahnen, die vor den Erwachsenen in diesen Sagen oft die Flucht ergreift, tut eben dem Kinde nichts zu Leide. Das Kind kann noch »unschuldig«, d. h. ohne Verdrängung, ohne inneren Konflikt »mit der Schlange spielen« (onanieren). »Mit Bestimmtheit können wir annehmen, daß zwischen dem Genitale (Schlange) und dem narzißtischen Ich (Kind) zeitlebens die allerintimsten Beziehungen bestehen bleiben, ja daß das Genitale vielleicht überhaupt der Kristallisationskern der narzißtischen Ichbildung (Seele) ist«[4]. Der »Vittóre« (= ancient) ist die Hausschlange der Albanier, er wird besonders von den Frauen verehrt[5]. Die Hausschlangen der Rumänen saugen den Kühen die Milch aus[6], eine Vorstellung, die wohl an Stelle des unterbliebenen Milchopfers getreten ist. Das Unterlassen des Opfers zieht Gewissensbisse nach sich und entspringt auch wohl einer unbewußt feindlichen Absicht gegen den Schlangen-Ahnen. Diese Feindseligkeit wird nun auf die Schlange projiziert, die sich ihre Milch mit Gewalt holt, wobei die Kühe gewiß an Stelle der Frauen der Familien getreten sind. In Böhmen muß auch der Hausvater sterben, wenn die Hausschlange stirbt. In manchen Häusern gibt es sogar ganze Schlangenfamilien, von denen jedes Glied ein Glied der menschlichen Familie vertritt, so daß, was der Schlange widerfährt, auch dem Familienmitglied geschieht[7]. In Schlesien birgt jedes Haus ein Otternpaar, und wenn man die Hausschlange tötet, muß ein Glied der Familie sterben. Ein Mädchen teilte ihr Brot mit der Schlange, da schlug man das Tier

---

[1] Jung: Nochmals Schlangenkultus und Ruriksaga. Sitzungsberichte der gelehrten estnischen Gesellschaft. 1891. 111. Vgl. Wiedemann: Aus dem inneren und äußeren Leben der Esten. 1876. 454, 455.

[2] E. Lilek: Familien- und Volksleben in Bosnien und in der Herzegowina. Zeitschr. f. österr. Völkerk. 1900. 169.

[3] B. Schmidt: Volksleben der Neugriechen. 1871. 184 bis 186. Weiteres Material habe ich in einer Anmerkung zusammengestellt. Róheim: Psychoanalysis és ethnologia. Ethnographia (ung.). 1918. 211. Anm. 4.

[4] S. Ferenczi: Hysterie und Pathoneurosen. 1919. 11. Die in Klammern stehenden Wörter rühren natürlich von mir her und sollen die Beziehungen der Ferenczischen Auffassung zu unserem Thema andeuten.

[5] L. M. J. Garnett: The Women of Turkey. 1891. 279.

[6] Moldován: Die ungarländischen Rumänen (ung.). 1913. 488.

[7] Wuttke: Volksaberglaube. 51.

tot und kurz darauf starb auch das Mädchen[1]. In all diesen Fällen ist der narzißtische Doppelgänger des Ichs, die Außenseele, ganz deutlich als der Penis, beziehungsweise die Libido zu erkennen. Das ist es, was das Individuum mit der Familie vereint; in den Enkelkindern wirkt noch immer die gemeinsame Schlange des Hauses, der Urahne, fort. Mit dem Erlöschen der Libido naht aber auch das Ende des Ichs; stirbt die Schlange, so stirbt ihr der Mensch nach. Wenn die heilige Schlange stirbt, so muß auch der Bajakönig sterben. Umgekehrt läßt sich das Prinzip nicht anwenden. Der Mensch stirbt, die Schlange lebt weiter[2]. Denn da diese Selbstverdopplung eine Projektion der endopsychisch wahrgenommenen libidinösen Triebe ist und diese Triebe eben die arterhaltenden sind, so wird diese Ichverdopplung (Seele) zugleich Trägerin des »unbewußten Artbewußtseins« (sit venia verbo): in der Unsterblichkeit der Seele, in ihren fortwirkenden Metempsychosen und Reinkarnationen spiegelt sich die Unsterblichkeit des Keimplasmas, der Gattung, wider[3].

Der Verdichtungsfigur Ahnenseele plus Außenseele parallel läuft die Verknüpfung von Schutzgeist und Vaterimago, eine Konstellation, an der wir aber das Mitwirken noch anderer Faktoren beobachten können.

Außenseele und Schutzgeist in den Pubertätsriten.

Das Herausdrängen des Ichs aus dem Zentrum der Affekte erfolgt im Leben des Individuums in der für die weitere Entwicklung entscheidenden Phase der Pubertät. Die Ichlibido wird zur eigentlichen Sexuallibido, es erfolgt die geschlechtliche Objektwahl. Geradezu beweiskräftig für unsere Annahme des Parallelismus dieser Erscheinungen mit den Phasen der animistischen Objektwahl ist es nun, daß die enge Verbindung mit einem Gegenstand der Außenwelt, die Wahl eines Schutzgeistes oder einer Außenseele, ebenfalls einen Pubertätsritus bildet.

Bei den Yaraikanna am Cape York wird das Schutztier, der Ari, entweder durch Träume oder dadurch bestimmt, daß man bei den Männerweihen den rechten oder linken mittleren Schneidezahn ausschlägt und dann dem Knaben Wasser gibt, um seinen Mund auszuspülen. Bei dieser Handlung muß er den mit Blut gemischten Speichel in einen Wasserbehälter fallen lassen. »The old men carefully inspect the clot and trace some likeness of the form which the clot assumes to a natural object, an animal, plant or stone, or whatever it may be, this will be the »ari« of the newly made man«[4]. Hier

[1] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1906. II. 181, 182. Daß auch Frauen eine »Schlange« zugeschrieben wird, ist in Anbetracht der infantilen Sexualtheorie vom Weib mit dem Penis und in Anbetracht der Klitoriserotik nicht auffällig. Vgl. Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 114.

[2] Frobenius: Und Afrika sprach. 1913. III. 181.

[3] Vgl. Kolnai: Über das Mystische. Imago. VII. 55.

[4] A. C. Haddon: Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. V. 193, 221. Seit Reiks Forschungen wissen wir, daß das Zahnausschlagen in diesen Riten eine symbolische Kastration, beziehungsweise ein sym-

sehen wir nicht bloß den Zusammenhang zwischen Objektwahl und Pubertät, sondern auch die Tatsache, daß es in letzter Reihe eben die autoerotischen Triebe sind, die einer Überleitung in die Außenwelt bedürfen. Beim Zahnausschlagen fällt Blut und Speichel aus und es muß nun eine Ähnlichkeit mit irgend einem Naturgegenstand hineingesehen werden, d. h. der Junge soll die Regungen, die ursprünglich seinem eigenen Blute gegolten, nun auf diesen Gegenstand übertragen.

Weitere ähnliche Beispiele werden wir in einem der folgenden Abschnitte untersuchen, die Hauptsache aber für uns ist die Tatsache, die schon Frazer hervorgehoben hat, daß die Außenseelen und Schutzgeister gerade in den Pubertätsriten angenommen werden[1]. In San Salvador erhält jeder bei der Männerweihe seinen Schutzgeist[2]. Bei den Chitimacha heißt der Vorgang »nącâmméj'k«, d. h. »übernatürliche Macht haben« und besteht darin, daß der Jüngling sich dem Fasten in der Einsamkeit unterziehen muß, bis er vom Tier träumt, welches ihm im ganzen Leben beistehen wird[3]. »Wabusinimi«, der berühmte Zauberer von Fort Hope, träumt bei dieser Gelegenheit einen ganzen Schöpfungsmythos. Er fühlt eben wie der Baccalaureatus im Faust: »Ich führt die Sonne aus dem Meer hinauf, mit mir begann der Mond des Wechsels Lauf« (usw.) »Als ich ein junger Mann war – erzählt er – ging ich fasten, so gut wie alle anderen auch. Am zehnten Tage träumte ich wie folgt. Die Welt war am Anfang noch sehr klein und leer. Dann erschienen zwei Indianer, die dort lebten und litten. Dann kommen Leute aus einem anderen Lande, die die Indianer mit Speisen versorgen. Endlich sah ich viele Vögel, Tiere und Fische und einen, der mir unbekannt war und dem die Aufgabe zufiel, für alle diese Wesen Sorge zu tragen, den Indianern zu helfen. Dann träumte ich von einer Schamanentrommel, vom Großen Geist und von der Zauberhütte. Der Schatten der Zauberhütte reichte an den Himmel und darin sah ich, wie sich Geister auf und ab bewegten. Jetzt wußte ich, daß ich derjenige war, der für die Indianer zu sorgen hat«[4]. Der manifeste Traum schildert den werdenden Entschluß zur Schamanenlaufbahn. Zuerst wird dieser oben erwähnte Wunsch vom Ich abgewehrt, daher »der Unbekannte«, der sich aber zuletzt doch als der Träumer

---

bolisches Töten ist. Nun, nachdem die aggressive Seite des Ambivalenzkonfliktes freies Spiel gehabt hat, setzt die reaktive Zärtlichkeitsphase ein — der getötete Jüngling erhält von den Alten einen Schutzgeist. Ebenso beim Manitu – der Jüngling macht ihn nur zum Schutzgeist, zum Ideal, nachdem er ihn getötet hat. (Siehe weiter unten.)

[1] J. G. Frazer: Balder the Beautiful. 1913. II. 227.

[2] A. Bastian: Ein Besuch in San Salvador. 1859. 86.

[3] J. R. Swanton: Indian Tribes of the Mississippi Valley and adjacent Coast of the Gulf of Mexico. Bulletin 43. 1911. 353.

[4] A. Skinner: Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteux. Anthr. Papers. Mus. Nat. Hist. Vol. IX. Part. I. II. The Northern Saulteux. (Ojibway.) 1911. 154.

in eigener Person entpuppt. Während dem gewöhnlichen Sterblichen das Ich im Lebenstraum nur in der Maske des tierischen Schutzgeistes erscheint, erkennt der im höheren Maße narzißtisch veranlagte Schamane sich selbst als den Protagonisten des Schauspiels. Parkman beschreibt, wie der Algonkinindianer, der zum Krieger berufen ist, im 14. oder 15. Lebensjahr seinen Schutzgeist suchend, vom Bären oder Adler träumt, der Jäger von dem Wolf, während die Schlange entweder Gefahr bedeutet oder ihren Schützling zum Zauberer weiht[1]. Bei den Blackfeet geschieht dasselbe, wenn jemand seinen zukünftigen Lebenslauf erfahren will[2]. Wir würden sagen, wenn er seine Lebenslaufbahn wählt, befragt er sein Unbewußtes. Bei den Mandan hat jeder Erwachsene seinen Schutzgeist[3], ebenso bei den Teton, hier rettet der Schutzgeist seinen Schützling vor den Feinden, manchmal dadurch, daß er ihn in einen Vogel verwandelt[4]. Manchmal kommen bei solchen Gelegenheiten auch die vom Bewußtsein verpönten Regungen zum Durchbruch. Bei den Omaha sind die minqu genannten homosexuellen Männer heilig oder »mysterious«, weil sie unter dem Einfluß des Mondwesens stehen[5]. »When a young Omaha fasted for the first time on reaching puberty it was thought that the Moon Being appeared to him holding in one hand a bow and arrows and in the other a pack strap such as the Indian women use. When the youth tried to grasp the bow and arrows the Moon Being crossed his hands very quickly and if the youth was not very careful he seized the pack strap instead of the bows and arrows.« Dadurch war sein Schicksal besiegelt. »In such a case he could not help acting the woman, speaking, dressing and working just as Indian women used to do«[6]. Im allgemeinen hat jede Vision bei den Weiheriten der Omaha ihren bestimmten Inhalt, so bedeuten Falken Kriegsglück usw. Manche versuchen, den homosexuellen Regungen, die sich im Mond-Traum manifestieren, zu widerstehen und benützen dabei die bekannten Formen des »männlichen Protestes«. Sie überkompensieren die feminine Tendenz durch eine heldenhafte Einstellung. Einer wird ein berühmter Kriegshäuptling, bis eine Eule (die innere Stimme) schreit »Der Führer ist ein mixuga!« (Homosexueller.) »Ich habe getan, was kein mixuga vollbringen kann« antwortet der Häuptling stolz. Aber es ist alles umsonst. Er kommt nach Hause und kleidet sich wie eine Frau und spricht wie eine Frau. Einem anderen gibt man in seiner Vision die Wahl zwischen Lanze und Kriegsaxt.

---

[1] J. Parkman: The Jesuits in North America. 1870. LXIX—LXXI. Frazer: Totemism and Exogamy. III. 373, 374.

[2] Mc. Clintock: The Old North Trail. 1909. 352, 353.

[3] Dorsey: Siouan Cults. Bureau Am. Ethn. XI. 507, 508.

[4] Dorsey: Ebenda. 475.

[5] Die in der Mythologie häufige Auffassung des Mondes als Symbol der Bisexualität ist wohl auf die infantile Vorstellung vom Mond als Podex zurückzuführen. Vgl. J. Sadger: Über Nachtwandeln und Mondsucht. 1914. 27.

[6] Dorsey: Siouan Cults. Report of the American Bureau of Ethnology XI. 378. Vgl. ebenda 467, 500, 516.

Er erinnert sich, daß die Axt die männlichste aller Waffen ist, wählt daher diese, doch wie er nach Hause kommt, hat sich die Axt in eine Sense verwandelt[1]. In einem anderen Fall war die Lösung des Konfliktes der Selbstmord[2]. In allen diesen Bräuchen erscheint uns die Pubertät als die Lebensepoche, welche die geschlechtliche Objektwahl sowie die Richtung der individuellen Sublimierung, kurz die ganze Entwicklung der Psychosexualität determiniert.

Totem und Individualtotem.

Ein Ethnologe würde vielleicht die Einwendung machen, daß diese Manitus nicht bloß Schutzgeister und Außenseelen, sondern auch »individuelle Totems« sind. Sie werden nicht selten vom Vater auf den Sohn vererbt[3], die »amerikanische Hypothese« hat ja sogar die Ableitung des Totemismus aus dem Manituglauben versucht[4] und auch Frazer weist die Analogien zwischen beiden in überzeugender Weise nach[5]. Diese Einwände sind vollkommen berechtigt und wir werden nun versuchen, auf diesem Pfad weiterzugehen und die so gewonnene Einsicht in unser System einzufügen. Das Problem des Totemismus, der Streitapfel der ethnologischen »Parteien«, hat ja endlich eine befriedigende Lösung erfahren durch die psychoanalytische Forschung, die das Totemtier als Vater-Symbol, das Totem-Töten als Äquivalent des Vatermordes aufgezeigt hat. Freud sagt in seiner bahnbrechenden Arbeit, daß der Totemismus der Primitiven und dessen infantile Wiederkehr bei den Kulturvölkern in zwei wichtigen Merkmalen übereinstimmen, und zwar in der vollen Identifizierung mit dem Totemtier und in der ambivalenten Gefühlseinstellung gegen das Totem. »Wir halten uns also nach diesen Beobachtungen für berechtigt, in die Formel des Totemismus den Vater an Stelle des Totemtieres einzusetzen. Wir merken dann, daß wir damit keinen neuen oder besonders kühnen Schritt getan haben. Die Primitiven sagen es ja selbst und bezeichnen, so weit noch heute das totemistische System in Kraft besteht, den Totem als ihren Ahnherrn und Urvater. Wir haben nur eine Aussage dieser Völker wörtlich genommen, mit welcher die Ethnologen wenig anzufangen wußten und die sie darum gerne in den Hintergrund gerückt haben. Die Psychoanalyse mahnt uns im Gegenteil, gerade diesen Punkt hervorzusuchen und an ihn den Erklärungsversuch des Totemismus zu knüpfen«[6]. Bekanntlich

---

[1] Die Sense ist das Werkzeug der Frau.

[2] Fletcher and la Flesche: The Omaka Tribe. 1911. XXVII. Report, Bureau Am. Ethn. 131—133.

[3] Frazer: Totemism and Exogamy. III. 1910. 412, 415, 424, 434, 452.

[4] Vgl. F. Boas: The Secret Societies of the Kwakiutl (Report of Nat. Mus. U. S. A.) 1897. 336. Hill-Tout: Totemism, its Origin and Import. Trans. Roy. Soc. Canada. IX. 71. Derselbe: The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia. Ebenda. VII. 6. Siehe die Einwendungen von N. W. Thomas: Man. 1904 und A. Lang: The Secret of the Totem. 1905. 202—215.

[5] J. G. Frazer: Totemism and Exogamy. III. 449.

[6] S. Freud: Totem und Tabu. 1903. 122.

schließt sich Freud der Darwin- und Atkinsonschen Theorie von der polygamen Urhorde an, in welcher die junge Generation nur durch Tötung des Vatertieres in den Besitz der Weiber kommen kann, also im eigentlichen Sinne des Wortes zum Mann wird. Ein rituelles Survival dieses Tötens und wahrscheinlich auch Verzehrens des Vatertieres[1] ist das feierliche Töten und Verzehren des Tiervaters (Totems), und das später aufgerichtete Verbot, den Vater zu töten und die eigene Mutter zu ehelichen, wird auf das Totemtier und Totemklan ausgedehnt; man darf das Totemtier nicht töten und keines der Weiber der Totemhorde heiraten. Den nächsten Schritt hat dann Reik getan. Ihm ist der Nachweis zu verdanken, daß die Pubertätsriten als Überlebsel des Urkampfes zwischen den Vätern und Söhnen der Horde aufzufassen sind; jedoch stellen diese Riten die tragische Szene, die Ermordung des Urvaters durch die Brüderhorde, in der Umkehrungsform dar. Da die Söhne den Vater ermordet haben, müssen sie sterben, um dann in einer reaktiven Zärtlichkeitsströmung der Väter wiederbelebt zu werden. Daß die Väter in diesen Riten ihre Söhne töten, ist der Retributionsangst zuzuschreiben; es ist ihnen vor der jüngeren Generation bange, da sie ja sehr gut wissen, wie sie es selbst mit ihren Vätern gehalten haben[2]. Ob wir es in Nordamerika mit einer besonders archaisch-primitiven Form des Ritus zu tun haben, welche noch von der retributiven Umkehrung unberührt ist, oder ob diese archaische Form als Wiederkehr des Verdrängten zu verstehen sei, könnte nur eine Spezialuntersuchung entscheiden[3], jedenfalls aber haben wir hier einen Pubertätsritus, in welchem die Jünglinge nicht getötet werden, sondern töten. Das getötete Tier wird dann ihr »individueller Totem«, eine eigene Gottheit, welche den erwachsenen Indianer ebenso schützt, wie es der Vater mit seinem Kinde tut.

Die Art, wie die nordamerikanischen Indianer sich ihre »Guardian spirits« oder »Manitus« beschaffen, muß jeden überzeugen, der die Augen vor den Tatsachen nicht verschließt. Wie der junge Mann in der Urhorde nur durch das Töten des Vatertieres in Besitz der Weiber hat gelangen können, so erwirbt sich der Indianer nur dadurch ein Schutztier, daß er es tötet, und nur, wer sein Schutztier getötet hat, wird als vollwertiger Mann anerkannt[4]. Das »Medizin«tier des Salish-

[1] Vgl. Steinmetz: Endokannibalismus. Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien XXVI. 1–60.

[2] Th. Reik: Probleme der Religionspsychologie. 1919. Die Pubertätsriten der Wilden.

[3] Nachdem ich in meiner Arbeit über den australischen Totemismus die Frage auf einem enger umgrenzten Spezialgebiet untersucht habe, glaube ich jetzt mich für die zweite Möglichkeit (Wiederkehr des Verdrängten) entscheiden zu können.

[4] Der Einwand von Durkheim (Les formes elementaires de la vie religieuse. 1912. 229), daß der Ritus des Manitu-Tötens eine Degenerationsform des Brauches ist, da es sich nur bei fünf Stämmen nachweisen läßt, ist ganz und gar unhaltbar. Wir haben Material von sieben Stämmen, die zu drei verschiedenen Sprach-

indianers erscheint dem Jüngling im Traum, dann muß er es aufsuchen, töten, um aus der Haut sein höchstes individuelles Heiligtum, den Medizinsack, herzustellen[1]. Die Indianer am Thompson River kleiden und schmücken sich nach den Anweisungen, die sie vom Traumgesicht empfangen haben – d. h. sie identifizieren sich mit diesem – und begeben sich so auf den Weg, das Tier aufzusuchen und zu töten. Aus der abgezogenen Haut wird der Medizinsack hergestellt[2]. Der Ottawa sieht im Traume ein Elentier, das ihn ruft: »Komm zu mir«. Nun jagt er so lange, bis er das Elentier tötet, im Innern der zerstückelten Leiche findet sich dann irgend ein Gegenstand – ein Haar oder Steinchen – das er mit großer Sorgfalt aufbewahrt und keinem Sterblichen zeigt[3]. Von diesem hängt sein Jagdglück ab[4]. Bei den Ottawas äußert sich die Ambivalenz auch darin, daß man dem getöteten Manitu sofort ein Fest gibt[5]. Der Manitu wird auch bei den Blackfeet getötet, und niemand anderer als der Besitzer darf den so gewonnenen Medizinsack berühren[6]. Der Omaha sagt von der Vision vier Tage lang niemandem ein Wort, sonst verliert sie ihre magische Kraft (d. h. affektive Bedeutung). Dann vertraut er das Geheimnis einem alten Mann an, von dem es bekannt ist, daß er dasselbe Traumgesicht gehabt hat. Einen Teil des erlegten Tieres bewahrt er auf und das wird ihm nun sein Allerheiligstes. Der Medizinsack ist ihm ein psychisches Kräftereservoir – es gibt ihm Jagdglück, Kriegsehre und einen Blick in die Zukunft[7]. Alle Merkmale sind also beisammen, das Sich-Identifizieren, die ambivalente Einstellung, Tötungsgebot und Tötungsverbot. Das totemistische Verbot findet sich nämlich auch bei den Manitus. Ein Pottawatamie würde eher Hungers sterben, als von dem Tier, welches er als seinen Schutzgeist betrachtet, essen[8]. In den Banks-Inseln – um auch eine nichtamerikanische Parallele

---

familien gehörig sind (Algonkinstämme: Montagnet, Ottawa, Schwarzfuß, Haaninin. Salishstämme: eigentliche Salish, Thompson-River. Siouxstämme: Omaha). Dazu kommen noch eventuell die Krähen, Ojibway, Assiniboin und Cree, falls sich die Angaben von Catlin auf alle Stämme, die er besucht hat, beziehen. Aber auch das Tabu ist nur bei fünf Stämmen belegt (Pottawatamie, Tinneh, Dakota, Sahaptin, Musquakie) und Durkheim findet deshalb doch nicht, daß es sich um eine verdächtige Neuerung handle.

[1] R. C. Mayne: Four Years in British Columbia and Vancouver Island. 1862. 302. Nach Frazer: Totemism and Exogamy. III. 411, 412.

[2] J. Teit: The Thompson Indians of British Columbia (Jesup North Pacific Expedition). 1900. 320. Frazer: l. c. III. 414.

[3] Vgl. oben über die analerotische Bedeutung ähnlicher Steine bei den Thonga.

[4] Relations des Jesuites. 1637. Quebec. 1858. 50 ex Frazer: l. c. III. 375.

[5] Lettres edifiantes et curieuses. 1781. VI. 172–174. Frazer: III. 382.

[6] Wilson: Report on the Blackfeet Tribes. British Association. 1887. 187 ex Frazer: l. c. III. 388.

[7] A. C. Fletcher and F. la Flesche: The Omaha Tribe (XXVII. Report). 1911. 131. Vgl. auch M. A. Owen: Folk-Lore of the Musquakie Indians. 1904. 67, 68.

[8] W. H. Keating: Expedition to the Source of St. Peters River. 1825. I. 117 ex Frazer: l. c. III, 379. 380.

heranzuziehen — sind die Schutzgeister und Außenseelen der Kinder solche Tiere, die auf magische Weise deren Mütter während ihrer Schwangerschaft beeinflußt haben. Das Kind identifiziert sich vollkommen mit dem Tier[1], zeigt dessen Eigenschaften und hütet sich, davon zu essen. »I inquired into the idea at the bottom of this prohibition of the animal as food and it appeared that the person would be eating himself. It seemed that the act would be regarded as a kind of cannibalism«[2]. Es ist ja beinahe einerlei, ob man den wirklichen Vater oder das Tier, welches als übernatürlicher Erzeuger gilt, verzehrt[3]. Die Dakotaindianer begnügen sich mit einem partiellen oder bedingten Verbot[4], die Dené dürfen ihre Schutzgeister weder essen, noch töten, ebenso die Rukuyen in Französisch-Guyana[5]. Die Sahaptin sind nicht nur in bezug auf Essen, sondern auch bei der Aussprache des Namens Beschränkungen unterworfen[6]. Weitere Parallelen finden sich bei den Ibans in Borneo[7], den Ababua in Kongo[8], in Loango[9], bei den Coras[10] und Kiowas[11]. Dazu halte man noch jene Fälle, in welchen der Vater sein eigenes Schutztier auch auf den Sohn überträgt[12] oder überhaupt die Wahl des Manitu beeinflußt[13], und der Zusammen-

[1] »The people say that she will give birth to a child who will have the characters of this animal, or even, it appeared, would be himself or herself the animal«. W. H. R. Rivers: Totemism in Polynesia and Melanesia. Journ. Anthr. Inst. 1909. 173.

[2] Rivers: l. c. 174.

[3] Das Tier geht in die Mutter ein und so wird das Kind geboren. Rivers: l. c. 173, 174.

[4] S. R. Riggs: Dakota Grammar, Texts and Ethnography. (Contr. to North Am. Ethn. IX.) 219, 220. Dorsey: A Study of Siouan Cults. Report. XI. 444.

[5] Siehe die Quellen bei Frazer: l. c. III. 440, 442, 448.

[6] H. J. Spinden: The Nez Percé Indians. 1908. 249, 263. Über umschreibende Bezeichnungen des Totemtieres siehe Frazer: l. c. I. 16.

[7] Hose and Mc. Dougall: Pagan Tribes of Borneo. 1912. II. 92—94. Dem Iban erscheint z. B. ein Mensch im Traum, der sich in einen Gibbon verwandelt und sagt »töte keinen Gibbon« l. c. Dazu, daß die Tiere eigentlich mit einem Tierkleid bekleidete Menschen sind vgl. oben und J. Teit: The Shuswap (Jesup North Pacific Expedition). 1909. 605, 606.

[8] A. de Calonne Beaufait: Zoolatrie et Totemisme chez les Peuplades Septentrionales du Congo Belge. Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques. 1909. 195.

[9] Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. III. 2. 1907. 463, 464. A. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loangoküste. 1874. I. 183—187. Vgl. auch Derselbe: Ethnographische und geographische Bilder. 1873. 145. Derselbe: Ein Besuch in San Salvador. 1859. 87, 253—258. R. H. Nassau: Fetishism in West-Africa. 1904. 210. Dennett: At the Back of the Black Mans Mind. 1906. 155. Derselbe: Nigerian Studies. 1910. 175—188. Delafosse: Le Peuple Siéna ou Sénoufo. Revue des Etudes Ethn. et Soc. 1909. 17. Wahrscheinlich gehört auch in diesen Zusammenhang Munkácsi: Vogul Népköltési Gyűjtemény. IV. 1897. 409 (»Ein Mensch mit einem Hecht-Gott ißt nicht vom Hecht«).

[10] K. Th. Preuß: Die Nayarit-Expedition 1912. I. 193.

[11] H. S. Scott: Notes on the Kado, or Sun Dance of the Kiowa. American Anthropologist. 1911. 373, 374.

[12] Über Vererbung des Individualtotems (Manitus) vgl. Frazer: Totemism and Exogamy. III. 412, 415, 424, 434, 452.

[13] Siehe z. B. Howitt: Native Tribes. 407.

hang der Erscheinungen ist unverkennbar. Daß das Schutztier in dem Gebot sowie in dem Verbot des Tötens wirklich dem Vater entspricht, ist ja nach alldem nicht zweifelhaft. Um dies aber noch zu bestätigen, wenden wir uns einer Gruppe von Gebräuchen und Anschauungen zu, die dasselbe Motiv in autosymbolischer Umkehrung und in der Retributionsform zeigen; vor seiner Geburt war das Kind ein Tier und wurde von seinem Vater getötet, und dieses Tier ist dann als Kind wiedergeboren. D. h., daß ich meinen Vater töten will, ist ein berechtigter Akt der Wiedervergeltung, da er mich doch schon vor der Geburt getötet hat. Das Tier, das der Vater getötet hat, ist ein Symbol des Großvaters; ist ja das Kind der wiedergeborene Großvater[1]. Brown berichtet von den Ingarda am Gascoyne River: »Mein Gewährsmann sagte mir, sein Vater habe ein kleines Tier, Bandaru genannt, mit dem Speer erlegt und der Mutter zu essen gegeben, die, davon schwanger geworden, ihn gebar. Er zeigte mir ein Zeichen an seiner Hüfte, wo er vom Vater mit dem Speer getroffen wurde, bevor seine Mutter ihn gegessen hatte«[2]. Die Vorstellung kehrt in den Märchen wieder; so bei den Ostscheremissen, wo die Stiefmutter den Vater überredet, den Knaben zu opfern. Aus einem Knochen, den die Schwester in einer hohlen Eiche geborgen und der unter dem Gesange »Mein Vater hat mich geschlachtet, meine Stiefmutter, die Hexe, hat mich gefressen« auf den Vater eine Windel, auf die Mutter ein Sieb wirft, so daß beide sterben, wird er in den Armen seiner Schwester wieder zum Menschen[3]. Daß die im Märchen evidenten feindlichen Regungen auch in Nordwestaustralien vorhanden sind und als solche empfunden werden, beweist die Abwälzung dieser Kindesmordvorstellungen von dem Vater auf einen anderen Mann, den Wororu, der gewöhnlich der Vaterbruder ist und bei den Carriera Namal und Injibandi in diesem Komplex die Stelle des Vaters übernimmt. Dieser Wororu tötet auf der Jagd ein Tier (bevorzugt werden Känguruh und Emu) und befiehlt dem Geiste des sterbenden Tieres, eine bestimmte Frau aufzusuchen. Der Geist des Tieres geht dann in eine Frau ein und wird als Kind wiedergeboren. Oder aber der Jäger, der ein Känguruh oder Emu getötet hat, legt dessen Fell beiseite. Dieses verwandelt sich dann in etwas, was wir Geistkind

---

[1] Vgl. Reik: Probleme der Religionspsychologie. 1919. Couvade.

[2] A. R. Brown: Beliefs concerning childbirth in some Australian Tribes. Man. 1912. 180.

[3] Bolte und Polivka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. I. 420. Das Märchen von dem Machandelboom scheint in seiner Wanderung zu den Tscheremissen seiner Urgestalt wieder nähergerückt zu sein. In den meisten Fassungen sind die Motive verschoben, indem die Mutter das Kind tötet, der Vater es ißt. Eine solche Verschiebung ist vom Standpunkt der Fassungen, in denen kein Knabe sondern ein Mädchen erschlagen wird, verständlich, da die Aggressivität in diesen Fällen auf den gleichgeschlechtlichen Elternteil projiziert wird. Dazu kommt noch die allgemeine Tendenz der Märchen zur Bildung von »Stiefmüttertypen«.

nennen können. Es folgt dem Jäger in seine Hütte, kommt nachts zu seinem Lager, worauf er es zu einer Frau schickt, in die es hineinsteigt[1]. In Westafrika sagen die Kagoro, daß die Seele des getöteten Tieres in den Kindern des Töters wiedergeboren wird »as is shown by the fact that more than one case has been known of a child being born with marks of wounds exactly like those received by his father or mother when fighting with an animal, or by the animal itself killed before the child's birth«[2]. Nun wollen wir aber die vorausgeschickte Deutung ergänzen und den verlorenen Anschluß mit der Hauptrichtung unserer Untersuchung wiederherstellen. Vor der Geburt, im Jenseits, war das Kind ein Tier, d. h. also, es ist es im Unbewußten[3]. Es ist also auch der Manitu, das getötete Tier[4], es ist identisch mit dem Vater[5], mit dem Schutzgeist, der Schutzgeist ist sein Unbewußtes, seine Außenseele.

Infantile Einstellung des Nordamerikaners zu seinem Manitu.

Damit ist aber nichts anderes ausgesprochen als die determinierende Wichtigkeit der infantilen Eindrücke: das Verhältnis des Menschen zu den übernatürlichen Wesen ist präformiert durch das Verhältnis des Kindes zu den Eltern. Tatsächlich ist das Verhältnis des Jünglings zu seinem Schutzgeist ein ausgeprägt infantiles. Dieselben Methoden, die das Kind mit Erfolg zur Erreichung seiner Wünsche den Eltern gegenüber angewendet hat, werden jetzt auf den Manitu übertragen. Der Mandan trachtet seinen Schutzgeist durch Heulen und Weinen zum Erscheinen zu bringen[6]. Auch das fortgesetzte Fasten gehört dazu. Dürfte die letzte Quelle dieser Askese nicht auch in der Verweigerung der Nahrungsaufnahme des trotzigen Kindes zu suchen sein? Bei den Gros Ventre weint derjenige, der einen Schutzgeist sucht, ohne Unterlaß[7]. Auch hier ist die Objektfindung eine Wiederfindung[8], der Vater, das erste Ideal des Knaben, wird wiedergefunden im Schutzgeist. Jedes Knaben Wunsch ist es ja, dem Vater zu gleichen, demnach richtet sich die idealisierte Abspaltung seiner Persönlichkeit

[1] A. R. Brown: l. c.

[2] A. J. N. Tremearne: Notes on Some Nigerian Head Hunters. Journ. Anthr. Inst. 1912. 159.

[3] Eingehender handle ich über diese Vorstellungen in der Arbeit über Totemismus in Australien.

[4] Vgl. die Ansicht der Primitiven, derzufolge sich die Seele des getöteten Menschen oder Tieres im Mörder inkarniert bei Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911.

[5] Zur Identität von Kind und Vater vgl. K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. 1897. 292. W. Crooke: The Popular Religion and Folklore of Northern India. 1896. I. 179. »The husband after conception by his wife becomes an embryo and is born again of her.«

[6] Wied: Reise in das Innere Nordamerikas. 1839—1842. II. 166 nach Frazer: Totemism and Exogamy. III. 401. Catlin: Manners, Customs and Condition of North American Indians. 1876. I. 172.

[7] Kroeber: Ethnology of the Gros Ventre. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. I. Part. IV. 1908. 223. 224.

[8] Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 1915. 82, 83. Vgl. auch Deussen: Sechzig Upanishaden des Veda. 605, 606.

(Außenseele, Schutzgeist) nach dem Typus der Vater-Imago (Verhältnis des Manitu zum Totem). Allerdings muß ein Umstand auffallen. Das wiedergefundene Objekt in der sexuellen Objektwahl des Knaben ist ja naturgemäß die Mutter und nicht der Vater. Unerklärlich aber ist dieser Unterschied zwischen dem Geistig-Sozialen und dem Physisch-Sexuellen nicht. Es ist ja ganz naturgemäß, daß die gleichgeschlechtlichen Regungen einer weit schärferen Verdrängung unterliegen wie die Gegengeschlechtlichen, und es ist immer das Verdrängte, welches die Materialien der Sublimierung liefert. Wären die heteroerotischen Regungen in der Befriedigung ähnlich gehemmt wie die homoerotischen, so würden wir von dieser Seite aus einen größeren Zuschuß zum Sublimierungsprozeß gefunden haben[1]. Ein großer Teil der zärtlichen Sublimierung ist als Reaktionsbildung auf die aggressive Komponente des Ödipuskomplexes zu deuten, wird ja das Tier (der Vater) erst dann zum Schutzgeist, nachdem es von seinem Schützling getötet worden ist, ein Weg, der, wie es sich bei näherer Untersuchung wahrscheinlich herausstellen wird, als der typische Weg der Apotheose zu betrachten ist[2]. Auch darf die narzißtische Grundlage des Suchens nach dem Ideal nicht vergessen werden, der Knabe sucht sein eigenes Ich und findet es natürlich eher im Vater als in der Mutter.

Mutter und Baum in den Pubertätsriten.

Charakteristische Unterschiede, aber auch Analogien zeigt eine andere Gruppe von Bräuchen, in denen wir das Wiederaufleben der Erinnerung an die mütterliche Fürsorge der Säuglingszeit finden werden. Frazer sagt: »Now the period of life at which initiation takes place is regularly puberty, and this fact suggests that the special danger which totemism and systems like it (das Verstecken der Außenseele) are believed to obviate is supposed not to arise till sexual maturity has been attained in fact that the danger apprehended is believed to attend the relation of the sexes to each other. It would be easy to prove by a long array of facts that the sexual relation is associated in the primitive mind with many serious perils[3], but the exact nature of the danger apprehended is still obscure«[4]. Der große englische Klassiker der Ethnologie ist hier, wie gewöhnlich, wieder auf richtiger Spur, nur ist es uns durch die Ergebnisse der Psychoanalyse möglich, auch das ans Tageslicht zu ziehen, was ihm noch dunkel bleiben mußte. Die Gefahr, von welcher das Individuum in der Pubertät besonders bedroht wird, ist die der sexuellen Objektwahl, das Ich, als Ur-Objekt der Libido, wehrt sich gegen die heran-

[1] Vgl. Freud: Ebda. 97. Ich unterlasse es, obige Ausführungen, die ich in dieser Form im Sommer 1918 niederschrieb und auf dem Kongreß in Budapest vortrug, im Sinne der neueren Fortschritte der Psychoanalyse zu ergänzen, (ich meine S. Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. 1921. 87, 88) da ich dies an anderer Stelle einzufügen beabsichtige.

[2] Vgl. vorläufig Grant Allen: The Evolution of the Idea of God. 1897.

[3] Vgl. das Material bei E. Crawley: The Mystic Rose. 1902.

[4] Frazer: Balder the Beautiful. 1913. II. 277, 278.

stürmende Gefahr, die ihm von der Objektliebe her droht, es sträubt sich dagegen, einen Teil der Libido an das Objekt abgeben zu müssen, und so wird das überschüssige Libidoquantum in Angst verwandelt. In den Hochzeitsriten tritt uns der Konflikt zwischen der narzißtischen Libido und der Übertragung in vielfacher Weise entgegen[1]. Wenn der Bräutigam bei den Esten sich in die Kammer begibt, um die Braut zu suchen, so liefert man ihm statt der Braut häufig ihren Bruder aus, der in Frauenkleider gesteckt ist. Sie führen ihn in die Stube zum Tanze, aber sobald er erkannt ist, wird er entkleidet und mit Schimpf und Schande weggejagt. Dann gehen sie wieder in die Kammer und nun wird ihnen die rechte Braut ausgeliefert[2]. Der Bruder der Braut in Frauenkleidern deutet die homoerotische Fortsetzung des Narzißmus unter der Maske der Objektwahl an, erst nachdem dieser erkannt und abreagiert (weggejagt) ist, kann die richtige heterosexuelle Objektwahl erfolgen. Bei jeder neuen Aussendung der Libido auf ein Objekt liegt die Gefahr der Regression doppelt nahe, darum ist das Umsehen nach dem Elternhaus den Brautleuten untersagt[3]. So wie vor dem Umsehen fürchtet man sich auch vor der Möglichkeit, daß die Seele, die narzißtische Ichliebe, vor der drohenden Gefahr der Objektlibido die Flucht ergreifen könnte. In Celebes glaubt man, daß die Seele des Bräutigams bei der Hochzeit davonzufliegen trachtet, und, um das zu verhüten, streut man gefärbten Reis über ihn[4]. Wir erinnern an das Märchenmotiv der Riesenseele im Ei, es ist immer eine Frau, die dem Riesen sein Geheimnis entlockt, und ihre Liebe wird vom versteckten Narzißmus eben als Gefahr und als heuchlerisch empfunden. Wie Crawley nun richtig bemerkt, können wir aber die Männerweiheriten der Primitiven als Hochzeitsriten in extenso betrachten[5]. Nach dem Abschluß dieser Riten wird ja der Jüngling seine schon längst für ihn bestimmte Frau erhalten. Wenn nun in diesen Riten die ganze Persönlichkeit des Mannes in der Richtung der Objektliebe gleichsam vorwärtsgeschoben wird, so scheint doch auch die Tendenz durchzuschimmern, einen Teil der Persönlichkeit abzutrennen und vor dieser »gefährlichen« Berührung zu bewahren.

In der Pilbarragegend Nordwestaustraliens besteht der Schlußakt der Männerweihe darin, daß die abgeschnittene und getrocknete Vorhaut des Knaben unter der Rinde eines Baumstammes untergebracht wird. »They then express the hope that the youth may flourish like the green tree«[6]. Bei den benachbarten Stämmen

[1] Über Objektwahl auf narzißtischer Grundlage in den Hochzeitsriten siehe Róheim: Spiegelzauber. 1919. 93.

[2] Schroeder: Hochzeitsbräuche der Esten. 69.

[3] Samter: Geburt, Hochzeit und Tod. 1911. 147.

[4] R. Schmidt: Liebe und Ehe in Indien. 1904. 400.

[5] Crawley: Mystic Rose. 371.

[6] J. G. Withnell: The Customs and Traditions of the Aboriginal Natives of North Western Australia. Roebourne. 1901. 10.

wird dieser Teil, der mit dem innersten Wesen des Individuums so eng verbunden ist, entweder vom Eigentümer selbst gegessen oder von den Verwandten unter der Rinde eines großen Baumes untergebracht[1]. Bei den Unmatjera ist es der Knabe selbst, der im Dunkel der Nacht seine Vorhaut in der Baumrinde versteckt. Nur gewisse Vertrauenspersonen dürfen den Baum, in welchem die Vorhaut aufbewahrt ist, kennen, und das Geheimnis wird besonders vor den Frauen sorgfältig gehütet. Wie Frazer sehr richtig bemerkt, scheint in der Unmatjeraüberlieferung, daß die Ahnen ihre Vorhäute in ihren Nanjabäumen aufbewahrten, »a pregnant hint«, zum tieferen Verständnis dieser Riten zu liegen[2]. Diese Nanjabäume sind nämlich die Aufenthaltsorte der Kindergeister, die dort den Zeitpunkt ihrer Wiedergeburt erwarten[3]. Der ausgeschlagene Zahn ist natürlich in demselben Sinne ein Libidosymbol wie die abgeschnittene Vorhaut, seine Rolle in diesen Riten ist von der Bedeutung Vorhaut nicht verschieden. Am Darling River wird der Zahn unter die Baumrinde, in einen Baum, der an einem Wassertümpel wächst, getan, wenn die Rinde darüber zuheilt oder der Zahn ins Wasser fällt, ist alles gut, wenn aber der Zahn so herausfällt, daß Ameisen darüber kriechen, so bekommt der Jüngling einen wehen Mund[4]. Ähnlich bei den Itchumundi am Westufer des Darling, der Junge birgt den ausgeschlagenen Zahn zusammen mit seinen ausgerissenen Schamhaaren in der Rinde eines Baumes, dessen Wurzeln in einen Wassertümpel reichen[5]. Bei den Gnanji kommt der ausgeschlagene Zahn nicht in einen Baum, sondern in einen Wassertümpel und diejenige, die ihn dort unterbringt, ist die Mutter[6]. Am Goulburn River sieht man eine ungewöhnliche Anzahl abgestorbener Bäume. Jeder tote Baum repräsentiert ein Mitglied des erloschenen Stammes. Die Zähne werden bei der Initiation ausgeschlagen und der Mutter übergeben, sie verbirgt die Zähne in der Rinde eines jungen Gummibaumes. Im Falle nun die Person, welcher der Baum auf diese Art gewidmet ist, stirbt, wird vom Fuße die Rinde abgestreift[7]. Die Arunta und Kaitish werfen den ausgeschlagenen Zahn in die Richtung des «Alcheringa-Lagerplatzes der Mutter[8], bei den Kamilaroi[9] und bei den Gringai[10] bewahrt die Mutter den ausgeschlagenen Zahn des Knaben auf

[1] E. Clement: Ethnographical Notes on the Western Australian Aborigines. Internationales Archiv für Ethnographie. 1904. XVI. 11.

[2] Frazer: Totemism and Exogamy. IV. 184.

[3] Spencer and Gillen: Native Tribes, 123, 132. Derselbe: Northern Tribes. 341.

[4] F. Bonney: On some Customs of the Aborigines of the River Darling, New South Wales. Journ. Anthr. Inst. XII. 1884. 128.

[5] Howitt: l. c. 675.

[6] Spencer and Gillen: Northern Tribes. 594.

[7] R. Oberländer: Die Eingeborenen der australischen Kolonie. Globus. IV. 281. B. Brough-Smyth: The Aborigines of Victoria. 1878. I. 61.

[8] Spencer and Gillen: Native Tribes. 455. Northern Tribes. 589.

[9] J. Frazer: The Aborigines of New South Wales. 1892. 14.

[10] Howitt: l. c. 575.

»wohl als symbolischen Ersatz des ihr endgültig entrissenen Knaben«[1]. Ähnlich sagt auch Spencer, daß der Zahn wahrscheinlich andeuten soll, daß der Jüngling nun »has passed from the control of the mother into the ranks of the men«[2]. Wir dürfen also die Vermutung aussprechen, daß der Baum (und Wassertümpel = Fruchtwasser), der in diesen Riten neben der Mutter oder mit ihr vikariierend auftritt, wohl ein symbolischer Ersatz der Mutter sein dürfte[3].

Frazer meint, die abgeschnittenen Körperteile dienen dazu, um die Wiedergeburt zu ermöglichen[4]. Gewiß ist diese Deutung auch richtig, aber nur, wenn man sie als reaktive Bildung zur Verdeckung des ursprünglichen Sinnes auffaßt. Wenn die alten Leute den Jungen etwas abschneiden, so heißt das soviel, daß sie sie wegen der begangenen Inzestsünde kastrieren wollen. Mit der Kastration wäre ihnen aber eben die Möglichkeit einer neuen Zeugung, d. h. der physischen Wiedergeburt, genommen. Im Bewußtsein tritt dann diese Tendenz in der Umkehrungsform hervor; nicht Feindschaft, sondern Liebe zu den Jungen, nicht Kastration, sondern Erleichterung der Zeugung (Wiedergeburt)[5]. Bei den Mungarai wird das von der Subinzisionswunde hervorströmende Blut gesammelt und von der Mutter des Knaben in einem hohlen Baum oder Wassertümpel gebracht, und zwar an einem solchen Ort, wo ein »Mungaini« (Totemzentrum) ist, d. h. wo die Totemahnen in der Urzeit »Geistkinder« hinterließen, die dort ihrer Wiedergeburt harren[6]. Da aber die unbewußten Strafen regelmäßig zugleich eine Befriedigung der verpönten Triebe enthalten, so wird in der Inzeststrafe auch eben der Inzest symbolisch wiederholt: die abgeschnittene Vorhaut gehört der Mutter oder man versteckt sie in einen Baum, dem Muttersymbol. Von dieser Befriedigungsseite des Symptomes aus gewinnt dann die Reinkarnationshypothese wieder eine Bestätigung: die Vorhaut im Baume, der Mensch wieder im Mutterleib, bedeutet eben die Wiedergeburt.

In Mexiko wird Tamoanchan, der Ursprungsort des Menschengeschlechtes, das »Haus des Herabkommens«, der »Ort, wo die Kinder gemacht werden«, oder »Ort, wo die Blumen stehen«, durch

---

[1] Róheim: Spiegelzauber. 1919. 11. Anm. 5.

[2] Spencer and Gillen: Native Tribes. 455.

[3] Zu Mutter und Baum vgl. oben über die Projektion des Uterus in die Natur und Róheim: Primitive Man and Environment. Int. Journal of Psychoanalysis. II. 1921. 173.

[4] Frazer: Totemism and Exogamy. IV. 181.

[5] Vgl. die Erklärung des Auferstehens der Knaben in den Pubertätsriten bei Reik: Probleme. I. 1919.

[6] Spencer: Native Tribes of the Northern Territory. 1914. 168. Der Wassertümpel ist für alle anderen Frauen außer der Mutter tabu, man glaubt aber, daß das Blut die Wasserlilien (Blume = Kind) zum Wachstum bringt. Bei den Granji wachsen die Wasserlilien, wo die Vorhaut der Knaben begraben wurde. Spencer and Gillen: Northern Tribes. 594.

einen gebrochenen Baum, aus dessen Wunde Blut fließt, symbolisiert[1]. Dazu halte man die Sagen von dem Ursprung des Menschengeschlechts aus Bäumen[2], ferner eine andere Sitte, die im strengsten Sinne des Wortes eine Parallele zu der obenbesprochenen darstellt. Bei den Keiinsulanern wird die Nachgeburt als Bruder des Kindes betrachtet und in einem Baum untergebracht, damit sie von dort aus ein wachsames Auge auf die Schicksale des Bruders haben soll[3]. In Watubela wird sie unter einem Kokosbaum begraben[4]. In Mecklenburg schüttet man die Nachgeburt an die Wurzel eines jungen Baumes, dann wächst das Kind mit dem Baume[5]. Bei den Baganda wird die Nachgeburt als »Zwilling« (mulongo) des Kindes betrachtet und von der Mutter des Kindes, falls es ein Knabe ist, unter einem Baum begraben, aus dessen Früchten Bier gebraut wird, wenn ein Mädchen, so wählt die Mutter einen Baum, der eßbare Früchte trägt[6]. Die Nachgeburt, welche aus der Mutter Schoß gekommen, wird von der Mutter unter einer zweiten symbolischen Mutter untergebracht. Der »sympathetische« Zusammenhang zwischen Kind und Baum ist die Sympathie zwischen Kind und Mutter[7]. Die Riten bei der Geburt symbolisieren den primären Gefühlszusammenhang, den Urnarzißmus des Embryo[8]. Bei der Männerweihe soll die Loslösung der Libido von der Mutter durchgeführt werden, aber diese Loslösung kann nur stattfinden, indem man auch den regressiven Strebungen der Vergangenheit Rechnung trägt, die abgeschnittene Vorhaut oder der ausgeschlagene Zahn werden als Symbole der Infantilpersönlichkeit dauernd der Mutter übergeben. Im Unbewußten jedes Menschen steckt noch das Kind, das sich von der Mutter weder loslösen kann noch will, und so ist die Außenseele am sichersten unter der treuen Obhut der Mutter. Diese Außenseele ist natürlich auch gleich der Libodo, beziehungsweise jenen Libidokomponenten, die ewig bei der Mutter verankert bleiben[9],

[1] Reitzenstein: Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis. Zeitschrift für Ethnologie. 1909. 652. Seler: Gesammelte Abhandlungen. II. 1032, 1059, 1065.

[2] Mannhardt: Wald und Feldkulte. 1904. I. II. Frobenius: Weltanschauung der Naturvölker. 1898. Derselbe: Zeitalter des Sonnengottes. 1904. »Rohrursprungsmythen«.

[3] Frazer: The Magic Art. 1911. I. 186.

[4] Riedel: De Sluik- en Kroeshaarige Rassen tuschen Selebesen Papua. 1886. 208.

[5] Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. 1880. II. 43.

[6] J. Roscoe: The Baganda. 1911. 57, 62, 63.

[7] Siehe über diese Riten Róheim: Beiträge zum ungarischen Volksglauben. 1920. (Ung.)

[8] Vgl. Tausk: Über die Entstehung des Beeinflussungsapparates in der Schizophrenie. Int. Zeitschrift f. Psychoanalyse. V. Heft. 1.

[9] Es ist ja die Vorhaut, die man in den Baum versteckt. Die Battaks glauben, daß die wirkliche Seele, welche die Kinder zeugt, in der Nachgeburt steckt (J. G. Frazer: The Magic Art. 1911. I. 194. Anm. 1.), das Zeugende ist also jener Teil des Körpers (der Libido), welcher länger wie die anderen in der Mutter verweilt.

und diese infantilen Komponenten der Persönlichkeit sind es, die vor den Gefahren des Geschlechtsverkehres zur Mutter flüchten. Im Gegensatz zum väterlichen Schutzgeist ist die mütterliche Außenseele im wesentlichen ein Symbol der Passivität[1], ihre Blicke sind nach der Vergangenheit, nach dem Infantilen gerichtet, die des Schutzgeistes nach der Zukunft ⟨nach der Lebenslaufbahn⟩. Beim Schutzgeist ist die Rolle des Ichs und des Vorbewußten, bei der Bildung der Vorstellung nicht zu übersehen. Der Gegensatz zwischen männlich und weiblich ist also hier wie in der prägenitalen Organisation ein Gegensatz zwischen aktiv und passiv. Jetzt wissen wir auch, warum das bewegliche Tier eine Verkörperung des Vaters, die unbewegliche Pflanze ein Symbol der Mutter bildet; es ist ja in der ganzen Natur so eingeteilt, daß die männliche Keimzelle die weibliche aufsucht und nicht umgekehrt. Daß die Männer in der Urgesellschaft überall Jäger, die Frauen Pflanzensammler sind, ist wohl nicht, wie man es im Sinne des »historischen Materialismus« deuten könnte, die Ursache, sondern eine Parallelerscheinung zu den religiösen Gebilden, die wirkliche Ursache für beide Gebiete liegt in der psychophysischen Veranlagung der Geschlechter[2].

Zusammenfassung der Ergebnisse.

Wir kehren nun zu der Frage zurück, die wir uns am Ausgangspunkt unserer Untersuchungen gestellt haben, nämlich: inwiefern sind die Freudschen drei Hauptstufen in der Entwicklung der Libido auch ethnologisch-phylogenetisch nachweisbar? und beantworten diese Frage wie folgt: Der autoerotischen Phase mit ihren erogenen Zonen und Libidobesetzungen des Körpers entspricht die aktiv- und passiv-magische Bedeutung eben dieser erogenen Zonen, die magische Bedeutung ist die Erogenität, die Summierung dieser Partialtriebe ist die Körperseele. Der Selbstverdopplung der narzißtischen Phase entspricht die Eiizierung der so summierten Triebe in dem Eidolon, der Seele als losgelöstem Ebenbild des Menschen. So entsteht die Verdopplung der Welt in Seele und Körper, sie ist nichts anderes als eine Objektivierung der inneren Spaltung zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip. Der dritten Stufe, der Objektwahl, entspricht a⟩ nach dem narzißtischen Typus: die Projektion der Persönlichkeit in Schutzgeist und Außenseele und die Introjektion eines Teiles der Umwelt im Vorstellungskomplex »Tier im Menschen«, b⟩ nach dem Anlehnungstypus: das Wiederauffinden der väterlichen Imago im Schutzgeist und das Schutzsuchen der Außenseele bei der Mutter ⟨Baum etc.⟩. Die psychische Entwick-

---

[1] Siehe Freud: Drei Abhandlungen. S. 60.

[2] Manche Biologen neigen zur Auffassung, daß das männliche Geschlecht eben aus einer »katabolischen« Einstellung des Körpers entstanden wäre, so daß wir hierin die entwicklungsgeschichtliche Rechtfertigung der Symbolik der prägenitalen Organisationsstufe zu erblicken hätten: »If this assumption is correct maleness and femaleness are merely a repetition of the contrast existing between the animal and plant«. W. J. Thomas: Sex. and Society. 1913. 3, 4.

lung aber ist ein Kontinuum und hinter den Vorstellungen finden wir als treibende Kraft das Gegensatzpaar: Lust-Unlust.

Wenn wir noch weiter gehen wollen und uns darauf berufen, daß die Wiederherstellung eines früheren Zustandes an sich schon lustbetont ist und daß das Ziel des Lebens der Tod, also die Rückkehr in den Leib der Mutter ist, werden wir auch begreifen, wieso wir die Seele, also das Lustprinzip, mehrfach als den Embryo deuten konnten. Freud vermutet, daß der Wiederholungszwang des Sexualtriebes so zu deuten sei, »daß die lebende Substanz bei ihrer Belebung in kleine Partikel zerrissen wurde, die seither durch die Sexualtriebe ihre Wiedervereinigung anstreben«[1]. Dann hätten wir aber in dem Geburtsakt, wo zwei Lebewesen, die bisher miteinander verwachsen waren, auseinander gerissen werden, die ontogenetische Wiederholung jenes kosmischen Vorganges der Entstehung des Lebendigen[2]. Damit wäre auch das libidinöse Streben des Sohnes nach der Mutter als ein Beispiel des Wiederholungszwanges und zugleich, wie Ferenczi dies in einer noch unveröffentlichten Studie auffaßt, als Prototyp des Sexualverkehrs überhaupt zu verstehen. In dem Sexualverkehr wird dann diese Wiedervereinigung (nach Ferenczi) auch erreicht, wenigstens ein Teil des Mannes, die Keimzelle, gelangt, in die Vagina zurück. Dann dürfen wir aber doch zur Synthese fortschreitend zwei scheinbare Kontraste unter je einer Einheit subsumieren. Das erste dieser Gegensatzpaare ist ja das von Ichlibido und Objektlibido. Dem Narzißmus (Ichlibido) ist ja das Streben nach dem verlorenen Zustand der größtmöglichen Glückseligkeit und Ungestörtheit, welches das Individuum einst im Embryonalleben kannte, eigen. Das vornehmste Objekt der männlichen Objektwahl wiederum ist die Mutter, also streben eigentlich sowohl Ichlibido wie Objektlibido dasselbe an, beide wollen zurück zur Mutter. Ähnlich verhält es sich auch mit den jüngsten »dualistischen« Ideen Freuds, welche berufen sind, den naturphilosophischen Hintergrund zu den Erfahrungen der Psychoanalyse abzugeben. Hier hätten wir das Ich oder dynamisch die Todestriebe, die zurück ins Anorganische wollen, und die Libido, die Lebenstriebe, die dieser Tendenz kräftig entgegenarbeiten[3]. Wieder glauben wir, auf eine Einheit hinter dem Konflikt hindeuten zu müssen[4]. Wenn die Geburt dem Zerreißen des Anorganischen (Entstehung des Lebens)

---

[1] S. Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920. 55.

[2] Ebenso auch in der Befruchtung, die Keimzelle trennt sich vom Manne.

[3] Vgl. Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920. 36ff.

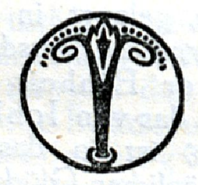
[4] Diese Einheitstheorien heben aber natürlich die Bedeutung des objektiv wahrnehmbaren Gegensatzes, Konfliktes, der Erscheinungen absolut nicht auf. Auch Felszeghy: Panik und Pan-Komplex. Imago. VI. 1 gelangt auf anderem Wege zu vielfach ähnlichen Ergebnissen. Wir können uns übrigens nicht verhehlen, daß diese Einheitstheorien ihre Entstehung eben dem Lustprinzip verdanken, die Zweiheit, der Gegensatz, ist eine Störung, wir wollen sie eben wegdeuten.

entspricht und die Sexualtriebe eigentlich die Rückkehr in den Mutterleib in den Zustand vor der Geburt anstreben, so tun sie ja dasselbe wie die »Todestriebe«, nur auf eine höhere Organisationsstufe des Stoffes transponiert, (zurück ins Anorganische = zurück zur Mutter), und sie können als eine jüngere Variante der Todestriebe[1] angesehen werden.

Wäre die Vorstellung von der Mutter Erde doch mehr als ein Gleichnis?[2]

[1] Siehe Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920. 36.

[2] Die Mutter wird als Erde symbolisiert, weil das Organische aus dem Anorganischen, wie der Mensch aus der Mutter, entsteht. Die Übertragung von der Mutter auf die Erde ist eine scheinbar progressive, in Wahrheit aber ist sie (unter der Herrschaft des Wiederholungszwanges) phylogenetisch-regressiv. »Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen, bis du zum Erdboden zurückkehrst, denn ihm bist du entnommen. Denn Erde bist du und zu Erde mußt du wieder werden.« Genesis. III. 19.



Robert Lachs »Studien zur Entwicklungsgeschichte der ornamentalen Melopöie«[1].

Von Dr. S. PFEIFER (Budapest).

In seinem Buche verfolgt der Autor, gestützt auf eine erstaunlich reiche und gründliche Material-, Quellen- und Literaturforschung ein entwicklungsgeschichtliches Prinzip durch die ornamentalen Bildungen der Musik, das für den Analytiker um so mehr von Interesse sein muß, da erstens diese Entwicklung viele Übereinstimmungen und merkwürdigen Parallelismus mit der Entwicklung der menschlichen Triebe, besonders des am besten studierten Sexualtriebes aufweist, zweitens, da der Verfasser zur Ausfüllung bisher unüberbrückbarer theoretischer Lücken psychoanalytische Erfahrungen und Ansichten reichlich und mit offensichtlichem Erfolg anwendet.

Im I. (formell-analytischen) Hauptteil faßt Lach die in der modernen Musik, sowie aus der primitiven und Kindermusik oder aus der Musikgeschichte bekannten Ornamenttypen ins Auge, nachdem er bestimmte Eigenschaften derselben festgesetzt hatte, welche — allem musikalischen Ornament gemeinsam — entsprechend der verschiedenen Anteilnahme dieser Momente an der Ornamentbildung geeignet sind, ihnen rein morphologisch in einer Entwicklungsreihe verschiedene Entwicklungsgrade mit großer Evidenz anzuweisen. Die drei Momente sind: 1. Das primitive Moment, entsprechend dem Schwelgen in der sinnlichen Wirkung des Stofflichen, hier also in der des Tones; 2. Das primär-ästhetische Moment, das nach dem Verlassen der primitiven, rein sinnlichen Stufe zum Wohlgefallen an der Gruppierung, Symmetrie und Parallelismus der Töne führt (das also einerseits schon Keime einer Konstruktionstendenz aufweist, anderseits noch immer ein Haftenbleiben am einzelnen, sinnlich erregenden Ton und eine Gruppierung der Töne um denselben bedeutet), und 3. das architektonische Moment, das am musikalischen Ornament wirkend, diesem zu immer freieren konstruktiven Bogenbildungen verhilft und das Überfließen der Ornamentik in die Melodienbildung par excellence zur Folge hat. (Auf dieser Stufe entfernt sich die ornamentale Melodie am weitesten von der einfachen, sinnlichen Freude.)

Dem primitiven Moment entspricht demnach z. B. das sinnliche Schwelgen beim Langaushalten eines Tones, das Sichberauschen am Klange desselben und alle jene Variationen der Tonbildung, welche ein Haftenbleiben an der letzterwähnten Eigenschaft des musikalischen Schreies bedeuten, also außer dem Langaushalten eines Tones die verschiedenen Arten der Tonwiederholung und Bebung, dann jene des Tonschleifens und -ziehens (portamento, cercare la nota, sanglots, accents, alla lombarda Figuren, vor- und nachschlagende Akzente, Schleifer), die dann allmählich in den zweiten, primär-ästhetischen Typus hinüberführen. Charakteristisch für diesen

[1] C. F. Kahnt Nachf., Leipzig 1913. 732 S.

Typus ist die beginnende Gruppierung der Töne, besonders die symmetrische, um einen Ton herum (gruppo, ribattuta, mordents, Triller, Pralltriller, Rollen, Doppelschlag u. a.). Diese führen dann zu den architektonischen ornamentalen Melopöiegebilden (Gänge, Divisionen), welche dann ohne scharfe Grenze in die Melodiebildung übergehen.

Im II. historisch-genetischen Teil zeigt der Verfasser, daß der im I. Teil aus rein morphologischem Gesichtspunkte vorgenommenen Scheidung der musikalischen Ornamente auf Schichten verschieden vorgeschrittener Entwicklungsgrade auch die historische Entwicklung, rekonstruiert aus dem mit bewunderungswürdiger Gelehrtenarbeit angehäuften musikgeschichtlichen Stoff, vollkommen entspricht. Zwei Momente wären hier hervorzuheben: erstens, daß der primitivste Typus der ornamentalen Melopöie selbst mit der primitiven Melodie zusammenfällt, zweitens die meisterhafte Schilderung des mühsamen Weges, auf welchem die Melodie sich vom primitiv-primären zum Ton klebenden, periheletischen Moment allmählich losrang und zu immer freieren Tonschritten, immer weiteren Bogenwölbungen vorgeschritten ist.

Verfasser beansprucht für diesen Parallelismus zwischen der formellen und geschichtlichen Entwicklung der Melodienbildung dieselbe grundlegende Bedeutung auf dem Gebiete der Musikwissenschaft, wie es das biogenetische Grundgesetz in der Naturwissenschaft inne hat.

»Der durch dieses Gesetz formulierte Entwicklungsprozeß bietet das Bild einer ununterbrochenen Wiederkehr derselben (oder doch analoger) Phasen auf schrittweise immer höheren Stufen, also eines ununterbrochenen Fortschrittes mit periodisch wiederkehrenden scheinbaren Rückschlägen . . .«

»Die Kontinuität des Entwicklungsganges von einer Epoche zur nächsten wird dadurch erhalten, daß jede Entwicklungsphase das Resultat ihrer melopöischen und rhythmischen Arbeit als einen Schatz stereotyper, zu fixen, fertigen Formeln eingeschrumpfter und versteinerter Tongänge und Wendungen an die nächste Epoche weitervererbt.«

». . . Wir haben auf diese Art auch in der Melopöie der Gegenwart solche fossile Reste der primitiven Urzeitmelopöie erhalten . . .«, d. h. die Ornamente und wir sind in der Lage, »an den auf die Gegenwart überkommenen Tonformeln und Wendungen nachzuweisen, was von ihnen einer neueren, älteren oder ältesten Entwicklungsepoche angehört«. »Sie lassen sich daher . . . in einer Reihe zusammenstellen, in der die Aufeinanderfolge der einzelnen Formen — nach der genetischen Reihenfolge der drei Momente geordnet — zugleich auch die wirklich stattgehabte historische Entwicklungsstufe darstellt.«

»Das sogenannte Ornament ist somit das letzte Rudiment, der versteinerte Rest der Melopöie der Urzeit, ein fossiles Überbleibsel aus der paläozoischen Epoche der Musik«[1].

Unter diesen Behauptungen des Verfassers wird der Analytiker zunächst auf das Walten des aus der Libidolehre bekannten Regressionsmomentes aufmerksam: Nach einer bestimmten Entwicklung fällt die Melodiebildung nach Verfassers Schilderung auf primitivere Organisationsstufen zurück, dann folgt wieder mühsame Fortentwicklung in die Richtung der größeren Bewegungsfreiheit, die aber in Rudimenten die durch das in ihnen prädominierende sinnliche Moment starren und nicht gefügigen Bildungen des vorangegangenen Entwicklungsstadiums, respektive -stadien, eben die musikalischen Ornamente, aufweist. Die Ornamente sind Produkte der

[1] Aus den »Schlußthesen« zitiert. S. 641.

Libido in einem primitiven, — aus den formellen und historischen Ausführungen Lachs psychoanalytisch zu folgern — narzißtischen Stadium, Regressionsprodukte in der späteren Musik, mit dem Zweck, Regression hervorzurufen, das »Es war einmal« in der Musik[1].

Diese Regressionsfunktion der ornamentalen Melodienbildung wird mit fast analytischer Reinheit ausgedrückt in Verfassers Bemerkung (S. 60), daß z. B. das cercare la nota, — eins der Ornamente der primitiv-sinnlichen Stufe — das unsichere Tasten nach der anzugebenden Tonhöhe in dem modernen Gesang nur dort kein Kunstfehler sei, »wo durch die absichtlich nach primitiver, roher Weise vorgetragene Stelle der illusionäre Eindruck primitiven Urzustandes erreicht werden soll; so z. B. im musikalischen Drama in Augenblicken hoher Erregung durch rein menschliche Motive, wo gleichsam das ganze Gewand geistiger Zügelung, Selbstbeherrschung und konventioneller Rücksichten des modernen Kulturmenschen fallen und das rein Menschliche, der Urzustand des Menschen in seiner ganzen Nacktheit hervortreten soll. Für solche Augenblicke hat der Musikdramatiker in melopöischer Hinsicht das primitive Moment, . . . in gesangtechnischer Hinsicht das cercare la nota auf seiner Palette.«

Selbst die Rolle des Verdrängungsmomentes bei der Abwechslung aufeinanderfolgender musikhistorischer Perioden können wir aus der Gegenüberstellung zweier musikalischen Epochen herauslesen, z. B. der ambrosianischen und gregorianischen Musik, mit der Folgerung, . . . daß auch in diesem Falle die Verdrängung der Entwicklung vom Sinnlichen zum Abstrakten, vom Verschwommenen zum Differenzierten (von der von Fétis angenommenen Chromatik zur Diatonik), von der Melismatik zur Architektonik vorangeht. ». . . Sowie der ambrosianische Gesang eine Vereinfachung des orientalischen, so erscheint der gregorianische als eine solche des ambrosianischen . . . und wenn bis heute die zahlreichen ambrosianischen Hymnenmelodien die am meisten melismatisch ausgebildeten Tonstücke des Chorals sind, so ist demgegenüber der gregorianische Gesang eine Kürzung: die üppigen Melodien sind zu etwas neuem zusammengeschweißt . . . Die Zurückdrängung des primitiv-sinnlichen Moments, wie sie in der Kürzung und Verdrängung der Melismen zum Ausdruck kommt, . . . findet ihr Korrelat in der Abschaffung der metrischen und strophischen Hymnen durch den syllabischen, gregorianischen Gesang . . . Ob der gregorianische Gesang gegenüber dem ambrosianischen auch in tonaler Hinsicht eine Vereinfachung darstellt, insofern er eine etwa bestandene Chromatik des letzteren abschaffte und der Diatonik die alleinige Anerkennung verschaffte, ist noch eine offene Frage, doch scheint die Chromatik wenigstens in allerlei Verzierungen mit chromatischen Halbtonfolgen aufgetreten zu sein; Fétis nimmt bekanntlich an, daß die Eigenheit des ambrosianischen Gesangs in der Anwendung von Halbtönen und chromatischen Ornamenten ähnlich den in den griechischen Kirchen gebräuchlichen . . . bestanden habe und daß erst durch die gregorianische Reform diese Manieren als zu künstlich (die nimium delicatarum vocum lascivia bei Odo von Clugny!) der Diatonik weichen mußten.«

Dann weiter: »Während in der Urzeit des abendländischen Kirchengesanges (und auch noch im ambrosianischen Gesang, wie es scheint) diese altorientalische Melopöie mit ihrem Tongeschnörkel und ihrer überwuchernden Koloratur . . . in Blüte stand, läßt sich, je älter die gregorianische Kunst

[1] Vgl. über die hypnotisierende, einschläfernde, berauschende Wirkung des Tones. S. 17.

wird, um so mehr ein Erstarren, ein Versteinern der anfangs so leichtflüssigen Tonwellen bemerken, dickflüssig, schwerfällig, gleich erkaltender Lava strömt der melodische Fluß dahin, die ursprünglich leichten und beweglichen Schnörkel werden immer schwerer, plumper und wuchtiger, erstarren und versteinern immer mehr« [1].

Das lautet gleichsam wie eine bewußte Beschreibung der Wirkung des Verdrängungsmomentes in der gregorianischen Musik. Das Bild einer »Gotik der Musik« für diese Kunstepoche drängt sich unwillkürlich auf.

Wollen wir auch den verschiedenen, von Lach hervorgehobenen Entwicklungsmomenten ihre Parallelstellen in der Libidoentwicklung zuweisen, so können wir nicht umhin, diese mit Fixierungspunkten der Libido zu vergleichen, die — je weiter sie auf dem Entwicklungswege erfolgen — desto mehr freie Libidobewegung und Anpassung erlauben. Der Primitive oder der Urmensch, der sich am eigenen Tone in unendlichen Wiederholungen berauscht, gehört bestimmt in eine Phase, in welcher die Libido vorwiegend narzißtisch fixiert ist, dem Modernen gegenüber, der in seiner psychologisch-dramatischen Melopöie sich gleichsam dem (funktionalen) Abbild seiner biegsamen, freien, mit einem Wort anpassungsfähigen Objektlibido erfreut.

Der Vergleich mit libidinösen Vorgängen ist um so mehr gerechtfertigt, als auch Verfasser selbst für den sexuellen Ursprung der Freude am Gesang und Musik Stellung nimmt und behauptet, die eigentümliche Stilisierung des musikalischen Tones entstehe durch das Überströmen einer sexuellen Erregung auf den Phonationsapparat. Für solche Tonisierung der Muskel durch sexuelle Erregung zieht Verfasser als Beispiel — auf der psychoanalytischen Theorie fußend — psychopathologisches Material heran, wie z. B. hysterische Krämpfe. Eingehend auf diese sehr evidenten Gedankengänge Lachs, könnten wir die musikalischen Ornamente, wenn wir der Musik die Bewegungsmimik gegenüberstellen, am besten mit den katatonen Stereotypien (eventuell auch mit den Tics) vergleichen, eine Möglichkeit, die auch dem an analytischen Erkenntnissen geschärften Blick des Verfassers nicht entgangen ist.

Im III. Teil weist Verfasser auf die Notwendigkeit hin, seine formell und dann historisch gefaßten Thesen auch an phylo- und ontogenetischem Material nachweisen zu können, also bei den primitiven Tongebungen, an Kindes- und Tiermusik. In der ersteren findet der Verfasser wieder sein aus der Betrachtung der musikalischen Ornamentik gewonnenes Entwicklungsschema in der primitiven, sinnlich erregenden, engschrittigen, an dem sinnlichen Moment klebenden, dann von diesem allmählich abweichenden, sich immer mehr weitenden Melodienbildung, bis zur Stufe des Volksliedes, aber auch kadenzierende, akzentuierende Rückeinflüsse der schon differenzierten Sprache und Musik aufeinander, besonders bei primitiven und erregten Menschen. Dann versucht Verfasser, zunächst unabhängig von seinen bisher gewonnenen Einsichten, eine psychologische Theorie der Tiermusik zu begründen, da ihn die verschiedenen Theorien über die Anfänge der Musik wie diejenige von Darwin, Spencer, Wallace, Groos, Häcker u. a. nicht voll befriedigen.

Nach Verfasser liefert doch die verdienstvolle Theorie Darwins den Kernpunkt des Problems: daß Gesang und Sexualleben der Völker miteinander in engstem Zusammenhange stehen, fallen doch die Gipfelpunkte

[1] Diese Schilderung fällt — scheint es — nicht zufällig mit den Gliedern der analerotischen Verdrängungsreihe (Ferenczi) zusammen.

des Gesangs und des Sexuallebens der Vögel meist im Frühjahr zusammen. Der Einwand: die Vögel singen auch in anderer, nichtsexueller Erregung, ist gegen dies nicht entscheidend, seitdem die bahnbrechenden Forschungen Breuers und besonders Freuds[1] dargetan haben, wie unter besonderen Verhältnissen, im Schlaf, in der Hysterie, Perversität, Psychose die sexuelle Libido in andere Erregungszusstände und Affekte transponiert werden kann, daher eine Wechselbeziehung zwischen beiden anzunehmen sei. Verfasser betont als Beispiel durch verschiedene, auch aus nicht analytischer Literatur genommene Zitate besonders den Zusammenhang zwischen Aggressionstrieb und Libido, also der Kampflust und Grausamkeit mit der Sexualität und Wollust. Verfasser weist darauf hin, daß nach denselben Forschern das sexuelle Moment in gewissen pathologischen Zuständen verschiedene Affekte oder entsprechende Ausdrucksbewegungen hervorrufen oder sich in psychische Erscheinungen transponieren kann. Er weist des weiteren auf die Möglichkeit des umgekehrten Weges, die Umsetzung peripherischer Erregungen in sexuelle (dafür zeuge auch das Bestehen der erogenen Zonen), all das unter ständiger Berufung auf die erwähnten Werke Freuds. Daraus baut sich dann Verfasser ein Schema für den psychischen Mechanismus des Gesanges aus, wonach durch einen peripherischen Reiz ein zentraler Erregungszustand, und durch diesen ein zweiter (die Libido) ausgelöst wird, der nun seinerseits wieder die Ursache peripherischer Bewegungen und Vorgänge wird. Diese Umsetzung der verschiedenen Erregungszustände ineinander und die ihm ähnlich vorkommende Verlegung der sexuellen Lokalisation auf andere als die normalen erogenen Zonen (Verfasser erwähnt unter diesen Mund, Kehlkopf, After) vergleicht Lach mit der Synaesthesie (Farbenhören), da diese nach ihm »einem mit dem Hinabsteigen in der Entwicklungsreihe immer stärker zunehmenden Mangel an Differenzierung der Nervenbahnen entsprechen mag«. Wenn wir diese rein anatomisierende Auffassung auch nicht ganz teilen, so merken wir doch in diesen Ausführungen Lachs die Würdigung der Rolle des Regressionsmomentes in biologischem Sinne: ». . . wo im Menschen noch gelegentlich Konfundierungen derselben (d. i. einzelner Gefühle, Triebe) vorkommen, dürften solche Fälle atavistisch als Rudimente früherer, tieferer Entwicklungsstufen . . . aufzufassen sein.« Das Ganze nennt Lach eine psychologische Transpositionstheorie und weist noch einmal auf die Beispiele (aus dem Tierleben) der Übertragung der ursprünglich sexuellen Stimm- oder überhaupt Bewerbungsäußerungen auf Zustände allgemeinen Wohlbehagens[2].

Verfasser betont Spencer gegenüber, daß die Musik ihren Charakter nicht durch die Intervalle, sondern durch eine Art Stilisierung des Schreies gewinnt, welche er einzig und allein dem Anteil der Sexualität an der Stimmbildung, respektive der zugrundeliegenden Erregung zuschreibt, da andere gleichzeitig auftretende Bewerbungserscheinungen, wie Tanz und Mimik der Tiere in der Brunstzeit, sich durch die gleiche Stilisiertheit von anderen Bewegungserscheinungen nicht sexuellen Ursprunges unterscheiden ebenso wie Musik von der Sprache (Signale). »Indem die hiebei beteiligten Muskelgruppen, solange noch nicht die Entladung des Kraftüberschusses auf dem normalen Wege durch den Sexualakt erfolgt ist, infolge der all-

[1] Zitiert werden die »Studien zur Hysterie«, »Kleine Schriften zur Neurosenlehre« I. und II. und die »Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie«.

[2] Von mir gesperrt (Ref.).

gemeinen Steigerung des Kraftpotenzials analog der für den eigentlichen Sexualakt selbst charakteristischen Steigerung der Muskelkontraktion zu krampfartiger Starrheit und Steife ebenfalls in einen ähnlichen Zustand krampfartig starrer, gesteigerter Anspannung geraten, werden auch die durch solche Muskelkontraktionen bewirkten Energieäußerungen konzentrierter, schärfer umrissen, eckiger ausgeprägt, elastischer und eindeutig entschiedener als die übrigen, nicht aus solchen Momenten sexueller Erregung hervorgegangenen Äußerungen.« Dazu bemerkt Lach[1]:

»Unter gewissen (zumeist pathologischen) Bedingungen tritt der Zusammenhang zwischen Sexualismus nnd krampfartiger Steigerung der Muskelkontraktionen noch auffällg zutage, so z. B. in der Hysterie, wo — wie Breuer und Freud nachgewiesen haben — die »Verdrängung, beziehungsweise die Unterdrückung des sexuellen Triebes, zu den bekannten hysterischen Krampfanfällen führt«. Vgl. Breuer und Freud: »Studien über Hysterie« und »Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene« l. c., sowie Freud: »Kleinere Schriften z. Neuros. I. Abhandl. II. III. usw.«

Dieser Stilisierung, Auswahl, Begrenzung schreibt Verfasser auch die spätere Auswahl bestimmter Skalentöne zu. Zur Erklärung des Auftretens des Rhythmus nimmt er die Analogie mit dem Pulsschlage und anderen periodischen Lebenserscheinungen in Anspruch.

Bei dieser Gelegenheit sieht sich Verfasser genötigt, sich über die Zusammenhänge zwischen tierischen Bewerbungserscheinungen und menschlicher Kunst auszubreiten. Der Kunsttrieb hänge durch drei Äste mit dem Sexualtrieb zusammen, die gewöhnlich aber eng und unentwirrbar miteinander verwachsen seien. Diese drei Momente sind: 1. das Aggressionsmoment oder das Moment der Grausamkeit, 2. das Moment der Zurschaustellung und 3. das der Sublimierung. Wir wissen, daß diese Aufstellung zu eng gefaßt ist, auch treten an dieser Stelle der Erörterungen Lachs die Begriffe nicht mit jener Schärfe zutage wie sonst alle, auch die psychoanalytischen in seinem Werke. Z. B. die Anm. 1, S. 575, will dazu besagen: »In gewissem Sinne könnte man freilich auch schon die beiden ersteren als eine Art Sublimierung des Sexualismus auffassen, wenn man nämlich den Begriff »Sublimierung« auf jede Umsetzung des Sexualtriebs, bei der das normale Sexualziel hinter anderen psychischen Interessen zurücktritt, ausdehnen will«. Ein Teiltrieb kann selbst sublimiert werden, d. h. seine Triebenergie auf weitere, nicht unmittelbar erotische psychische Interessen ausstrahlen, kann aber nicht selbst als die »Sublimierung des Sexualismus aufgefaßt werden, da er selbst, wenn auch nicht genitale, doch erotische Ziele hat. Verfasser bemerkt noch weiter, daß die Stilisierung ein Sublimierungsprodukt sei. Dies widerspricht dann der durchaus evidenten Behauptung weiter oben, die Stilisierung sei ein lokaler Ausdruck erotischer Erregung im Muskelsystem.

Doch erhellt Verfasser mit dieser Aufstellung drei interessante Seiten des Musikproblems, indem er diese Teiltriebe sowohl in der menschlichen Kunst wie in den tierischen Bewerbungserscheinungen nachweist, er sieht auch im Sinne der obigen Erörterungen in den Bewerbungsspielen einen Zug von der Seite der rohen Vergewaltigung gegen die Anlockung durch das Liebesspiel (Exhibition von Reizen und Kampfszenen, Stimme), daß also die Liebesspiele Sublimationsprodukte roherer Triebe seien, ohne aber den näheren Mechanismus dieses Vorganges zu beschreiben. Allerdings verweist er

[1] S. 573, Anm. 2.

auf die bekannte Erscheinung des Vikariierens zwischen Schaffenskraft und Sexualtrieb, wobei er als Ursache dieser »phänomalen Modifikation« des Sexualtriebes »die Verdrängung« im Sinne Freuds bezeichnet, nur findet man keine Antwort auf das daraus sich von selbst ergebende Problem, was auf dem Gebiete der Bewerbungserscheinungen der »Verdrängung« biologisch entspricht, eine Frage, die meines Erachtens den Kernpunkt des Musikproblems trifft.

In diese Richtung führen weitere bedeutungsvolle Behauptungen des Verfassers: ». . . alle diese Kraftentladungen . . . gehen in Stellvertretung der eigentlichen Hauptentladung, des Sexualaktes . . . vor sich, womit auch übereinstimmt, daß sie aufhören, sobald dieses angestrebte Ziel erreicht, also die sexuelle Befriedigung eingetreten ist. Es wäre mithin der Trieb zur Stilisierung, d. i. also zur Kunst, nur ein Surrogat für die mangelnde Befriedigung des Sexualtriebs« (Anmerk.: Vgl. die Freudsche »Lehre von der Verlegung und moralischen, ästhetischen, logischen usw. Maskierung des Sexualtriebs«.) Dies wird von allen stilisierten Energieäußerungen, wie Musik, Tanz und Mimik, behauptet, unter Hinweis darauf, daß diese Erscheinungen bei den Primitiven immer gleichzeitig auftreten. Später, bei Tieren in der Domestikation wie bei den Menschen nimmt Verfasser eine allmähliche Loslösung der Stilisierung von dem sexuellen Moment und »zufolge der von Freud nachgewiesenen inneren Verwandtschaft der sexuellen mit den oben erwähnten anderen Erregungszuständen« die Übertragung der »ursprünglich nur zum Ausdruck der ersteren verwendeten stimmlichen Äußerung allmählich auch auf die letztere« an. Verfasser beruft sich dabei auf die Kadenzierung der Sprache beim erregten Neger, Australier, Redner. Erstere würden durch jede heftige Erregung zum Singen angeregt. Der Kulturmensch fiele unter pathologischen Bedingungen (Hysterie, Katatonie [!]) auch in diese Stilisierungsmanier der Urzeit zurück . . . in allen diesen Erscheinungen darf man vielleicht atavistische Rückfälle in Zustände der Vorzeit erblicken. Verfasser erfaßt mit scharfem Blick in all diesen Erscheinungen das Moment der Regression.

Nach diesen Erwägungen entwickelt Lach folgendes Schema der Entstehung der ästhetischen Äußerungen: »Zunächst geschlechtliche Erregung, dann Umsetzung der Libido in weitere Erregungszustände, weitere Umsetzung dieser Erregung in Bewegungs- und Schaffenskraft, also Erhöhung des Kraftpotenzials, d. i. Kraftüberschuß, Spieltrieb und schließlich Umsetzung dieses Kraftzuwachses in die korrespondierenden, durch ihn ausgelösten Muskelkontraktionen: Bewegungen, Laute u. dgl. — Spiel —, von wo aus dann der Übergang zur Kunst beim Menschen sich von selbst ergibt.«

Diese Darstellung ist sehr plastisch und beschreibt manche Seiten des behandelten Vorganges sehr gut, jedoch müssen wir einiges einwenden. Es bleibt für uns das Gefühl des Mangels einer Erklärung dieses »rätselhaften Sprungs aus dem Seelischen ins Körperliche« zurück, wo Lach diesen der Hysterie ähnlichen Mechanismus sonst mit so feiner psychisch-logischer Einsicht beschreibt. Dann vermissen wir die Differenzierung der libidinösen und Ich-Vorgänge, die doch bei der Verfolgung von Triebumsetzungen kaum zu vernachlässigen ist, auch hätten wir oft genitale Sexualität und Partialtriebe der Sexualität schärfer auseinandergehalten und demgemäß angewendet gesehen. Endlich muß ich wieder auf meine Erörterungen über das Spiel hinweisen[1]: dort habe ich bewiesen, daß der Kräfteüberschuß

[1] Imago V. Jahrgang 1919. 4. Heft.

allein zur Erklärung des Spieles nicht ausreicht, da viel unmittelbarere libidinöse Anteile im Spiele nachzuweisen sind, die diese Erscheinungen auch ohne Kraftüberschuß zustandebringen. Wir dürfen vermuten, daß der Begriff des Kraftüberschusses nur die bewußte psychologische Bezeichnung von Erscheinungen des Narzißmus ist, hinter welcher noch eine Menge Tatsachen libidinöser Natur zutage zu fördern sind.

Das Stilisierungsproblem führt den Verfasser wieder zu seinem Ausgangspunkt, zum musikalischen Ornament zurück, in welchem er den Prototyp und Träger aller Stilisierung erblickt, sowohl in tonaler, wie rhythmischer und melodischer Hinsicht.

Die sinnliche Klangfreude, Verfassers »primitives Moment«, hinge eben mit der Herkunft der Musik aus der sexuellen Erregung zusammen, auf die Weise, daß später die durch die Musik assoziativ erweckten erotischen Wollustgefühle auch auf andere verwandte Gefühle ausstrahlten, und so Träger allgemein sinnlicher Erregungszustände würden. Vgl. in diesem Zusammenhange noch die Möglichkeit assoziativer Erweckung erotischer Lustgefühle durch die Musik: es werden »nach dem Prinzip vererbter Assoziationen umgekehrt Ton und Rhythmus in uns wieder — nach Darwins treffendem Ausdruck — ‚schwankend und unbestimmt die starken Gemütsbewegungen einer längst vergangenen Zeit' (d. i. die sexuellen, Ref.) wachrufen«.

Unter den Quellen des sinnlichen Klangreizes schaltet hier Verfasser einige Momente ein, denen ich aus psychoanalytischen Gesichtspunkten große Bedeutung zuschreiben möchte, d. i. den Zusammenhang der stimmlichen Äußerungen mit erhöhten Ichgefühlen: mit dem Selbstgefühl des erfolgreichen, siegessicheren Bewerbers, der Eitelkeit des Bevorzugten, dem Wohlgefallen an sich selbst u. dgl. »Und umgekehrt wird nun wieder auch jede derartige Stimmung zur Veranlassung der Hervorbringung dieser Töne, so z. B. jede Gelegenheit sich hervorzutun, seine Überlegenheit zu bekunden, seine Vorzüge zu entfalten, sich bewundern zu lassen, sich selbst bewundern zu können, sich auszuzeichnen, jedes sich geschmeichelt fühlen, Eitelkeit, Stolz, Eifersucht, Kampfbegier, Siegeszuversicht, überhaupt jede frische und selbstsichere und freudig gehobene, zuversichtliche Stimmung.« Aus den Beispielen zitiere ich noch »das an Sängern wie an Dilettanten und Natursängern so häufig zu beobachtende Schwelgen im (wirklichen oder vermeintlichen) Wohllaut der eigenen Stimme« . . . »dieses sich gleichsam Berauschen und selbstgefällig Widerspiegeln in den Tönen der eigenen Stimme usw., bei denen sich der Singende am betreffenden Tone nicht genug satthören kann, ihn (oder sie) immer von neuem wiederholt, endlos lang aushält usw.« Das letzte Motiv erkennt Verfasser auch im Vogelgesang. Ich kann alle diese Erscheinungen nicht umhin als Äußerungen des tierischen und menschlichen Narzißmus im Gesang zu bezeichnen[1]. Hier fällt auch Verfasser (in Anm. 1, S. 592) als Erklärung des Vogelgesangs endgültig auf den Kraftüberschuß zurück, von dem ich vorhin der Vermutung Ausdruck gab, er sei oft nur der bewußt-psychologische Deckmantel der Erscheinungen des Narzißmus im Spiele, in den Künsten etc. Das primitive Moment, das »sinnliche Schwelgen im Ton«, wäre demnach aus folgenden Komponenten zusammengesetzt: ursprüngliche erotische Gefühlswirkung, andere sinnliche Gefühlsmomente, die mit dem sexuellen in Vikariat treten

[1] Allerdings scheinen diese Tatsachen zu den sexuellen Bewerbungserscheinungen in gewissem Gegensatz zu sein.

können, und die im Laufe der Entwicklung allmählich größeren Platz eingenommen haben. (Also eine fortdauernde Desexualisierung mit Regressionsmöglichkeit und allmählichem Überströmen der sexuellen Libidos in ästhetisches Wohlgefühl. Ref.)

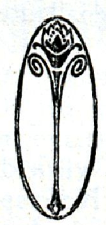
Einige Bemerkungen Verfassers möchte ich noch kurz streifen, die für den Analytiker von großem Interesse sind und auch von dem psychologischen Scharfsinn des Verfassers zeugen. So z. B. die Bemerkungen über den Rhythmus, dessen hypnotisierende Wirkung und demgemäß dessen Parallelstellung mit dem sinnlichen Moment im Tone. Volles Verständnis für funktionelle Phänomene in der Musik. Vgl. Anm. 2, S. 615: ». . . Ob nicht — analog der Erklärung anderer ästhetischer Phänomene durch das Prinzip der ‚ästhetischen Einfühlung' . . . — auch die Gefühlswirkung des Rhythmus aus dem gleichen Prinzip zu erklären sein dürfte, in der Weise, daß Herz- und Pulsschlag instinktiv und unbewußt als Regulativ und Basis dieser Einfühlung benützt würden? Sowie also Herz- und Pulsschlag im psychischen und physischen Normalzustande ein gewisses, bei demselben Individuum nahezu konstantes Gleichmaß in ihrem Bewegungsablauf zeigen, bei jeder Abweichung von ersterem aber (also z. B. bei Krankheit, bei Affekten u. dgl.) die somatische Veränderung sofort auch durch größere oder geringere Beschleunigung, eventuell auch Störungen, Unregelmäßigkeiten usw. ihres rhythmischen Ablaufs, verraten, genau so mag nun auch beim Anhören eines ruhigen, gleichmäßigen Rhythmus durch die Einfühlung reflektorisch das dem gleichen somatrischen Rhythmus korrespondierende Gefühl ruhigen Wohlbehagens u. dgl., bei jeder Beschleunigung, Unregelmäßigkeit, Störung usw. dagegen das des entsprechenden Affekts, Unlustgefühles u. dgl. ausgelöst werden.«

Die Gegenüberstellung des Rhythmus in der Musik und der Prosa mahnt uns an Freuds Formulierungen über die zwei Prinzipien des »psychischen Geschehens« (S. 598 bis 599). Die Rhythmik der Sprache sei eine unvergleichlich verwickeltere, als die der Musik, dementsprechend, daß die Sprache »aus artikulierten Signallauten, d. i. aus dem je nach den Eindrücken der Außenwelt modifizierten und modulierten[1], sozusagen zum praktischen Verständigungsmittel umgewandelten Urschrei hervorgegangen ist«. So wird auch der Rhythmus der beiden Gruppen ein verschiedener sein. In diesem Zusammenhange wirft Verfasser einen bewunderungswürdigen klaren Blick, vielleicht auch im Anschluß an Jodl, auf den er sich auch beruft, auf die Korrespondierung der Sprachartikulierung mit den Ich-Trieben (also auch hier in der Sprache Realanpassung dem Lustprinzip in der Musik gegenüber), in dem er im Vorübergehen die Frage aufwirft, »ob man sich die Entstehung der Artikulierung psychophysiologisch nicht vielleicht in der Weise erklären dürfte, daß für die Auswahl der Konsonanten, Vokale und ihre Artikulationsstellen die physiologischen, mimischen und sonstigen Begleiterscheinungen je nach der Natur der Erregung, beziehungsweise des von außen her kommenden Reizes, feindseligen oder freundlichen, d. i. abwehrenden oder aufnehmenden Verhalten des Körpers zur Außenwelt maßgebend sein könnten . . . bei feindseligem Verhalten gegen die Außenwelt . . . gleichsam um dem von außen her einzudringen suchenden feindseligen Reize jeden Zugang zum Ich zu versperren . . . Analog dürfte vielleicht auch die Hervorbringung der Vokale zu begründen sein, für deren Auswahl das je nach dem Grade der Erregung verschiedene

[1] Von mir gesperrt. (Ref.)

Emporsteigen des Kehlkopfes und die verschiedene Weite der Mundöffnung (bei feindlichen Reizen eng, um diesen jeden Eingang möglichst zu versperren — also dumpfe, gepreßte Vokale: o, u —, bei freundlichen möglichst weit, um ihnen Eingang zu gewähren, also, a, â, e, wie z. B. das ‚ach!' freudigen Erstaunens u. dgl.) ausschlaggebend sein dürften. Alle Artikulation wäre demnach nichts anderes als eine Art Verteidigungsstellung der Stimmwerkzeuge gegen die von der Außenwelt kommenden Reize . . .«

Nachdem für ihn das sinnliche Wohlgefallen am Klange »das primitive Moment« als eine durch die sexuelle Erregung erfolgte tonale Stilisierung des Urschreies geklärt erscheint, schreitet Verfasser zur Erklärung der Entwicklung der verschiedenen Ornamenttypen aus demselben vor, da er behauptet, alle spätere melodische und rhythmische Entwicklung sei in derselben durch die physiologischen Eigenheiten der Phonation, und den psychologischen Ausdruck der Gefühlsgrößen begründet. (S. Spencers Theorie.) Aus den verschiedenen Phonations- und Akzentuierungstypen entstammen kadenzartige Tonbildungen, welche nicht nur die Urformeln der musikalischen Kadenzen, sondern auch die mit diesen formell identischen musikalischen Ornamente ergeben. Diese Bildungen treten in der Musik immer an akzentuierten (affektbetonten) Stellen auf, an welchen die mächtigere Gefühlserregung die Anhäufung von Tonmassen verursacht. Diese enthalten in ihrer archaischen Erscheinungsform alle Keime der späteren melodischen wie rhythmischen Entwicklung in sich und sind gleichsam Reste — Petrifizierungen — der urzeitlichen Entwicklung, welche rückschlagartig die Anfänge der musikalischen Entwicklung wiederbeleben und aus welchen diese auch rekonstruierbar seien.



Buchdruckerei Carl Fromme, Ges. m. b. H., Wien V.

INHALT DES VIERTEN HEFTES:

BUCHDRUCKEREI CARL FROMME, GES. M. B. H., WIEN V.